شرح العمد

لأبي الحسين البصري محمد بن علي بن الطيب

تحقيق ودراسة

الدكتور عبد الحميد بن علي أبو زنيد

الأستاذ المساعد

بكلية الشريعة بالقصيم

[illegible]

[illegible]

شرح العمد

لأبي الحسين البصري محمد بن علي بن الطيب

شرح العمد

لأبي الحسين البصري محمد بن علي بن الطيب

تحقيق ودراسة

الدكتور عبد الحميد بن علي أبو زنيد

الأستاذ المشارك

بكلية الشريعة بالقصيم

« المجلد الثاني »

الطبعة الأولى

١٤١٠ هـ

دار المطبعة السلفية
القاهرة

مسألة[1]

قال : اختلف أهل العلم فى النص إذا ورد بحكمٍ من الأحكام معللاً هل يجب أن يحمل ما شاركه فى تلك العلة عليه ويحكم فيه . بمثل حكمه من دون قيام الدلالة على صحة القياس وورود التعبد به ، أو لا يجوز ذلك إلاَّ إذا ورد التعبد بالقياس .

فمنهم من ذهب إلى أن علة الحكم إذا كانت منصوصاً[2] عليها فالقياس عليها واجب وإن لم يَرِد التعبد بالقياس[3] ، مثال ذلك : أن النبى عليه السلام لو قال :

---

(١) ينظر نسبة الأقوال فى المسألة الوصول إلى الأوصول : ٢/٢٣٠ وروضة الناظر ص ٢٩٣ والأحكام للآمدى : ٤/٥٥ والمحصول ٢/٢/١٦٤ وجمع الجوامع مع البنانى ٢/٢١٠ والابهاج ٢/٢١ والمستصفى ص ٤٢٢ والمعتمد ٢/٧٥٣ والمسودة ص ٣٩٠ وشرح الكوكب المنير ٤/٢٢١ وإرشاد الفحول ص ٢١١ ونهاية السول مع البدخشى ٣/٢٤ والتمهيد لأبى الخطاب ٣/٤٢٨ وأحكام الفصول للباجى ص ٦٢٠ ، والشرعيات ص ٣١٠ .

(٢) فى المخطوطة (منصوص عليها) والصواب (منصوصاً عليها) .

(٣) نقل هذا القول عن الإمام أحمد ابن الحاجب والآمدى والأسنوى فى نهاية السول وأبو الخطاب وأبو يعلى وابن السبكى فى الإبهاج وابن النجار فى شرح الكوكب المنير لاحتجاج أحمد لعدم جواز بيع الرطب بيابس بنهيه صلى الله عليه وسلم عن بيع الرطب بالتمر . ونسبه ابن النجار للحنابلة وأكثر الفقهاء . واختاره ابن برهان فى الوصول إلى الأصول وأبو الحسين فى المعتمد ونسبه النظام ولبعض أهل الظاهر والمعتزلة . كما نسبه فخر الدين الرازى للنظام . ونسبه الآمدى للنهروانى والقاشانى والنظام والكرخى وأبى بكر الرازى ونقله أبو الخطاب فى التمهيد عن النظام والقاشانى والكرخى وأبى بكر الرازى وأكثر الشافعية . وقال أبو الحسين : « وقد أوجب أبو هاشم القياس بها » ونسبه ابن السبكى فى الإبهاج إلى القاشانى والنهروانى وأبى الحسين والنظام وأبى بكر الرازى والكرخى وأبى إسحاق الشيرازى . =

حُرِّم السكر لأنه حلو ، لوجب أن يحكم بتحريم كل حلوٍ ، وهو قول نفر من نفاة القياس ومثبتيه . وممن ذهب إلى ذلك من نفاة القياس أبو اسحاق النظام لأن الجاحظ حكى عنه فى أصول الفتيا أنه قال : الأحكام لا تثبت إلا بالنص أو بالعلل التى يرد بها النص ، وجماعة من أصحاب الظاهر كالنهربانى والقاشانى(1) والمغربى(2) .

وممن ذهب إليه من مثبتى القياس بعض أصحاب الشافعى . وقد قال أبو هاشم رحمه الله : إن الله تعالى لو نص على أن السكر محرم لأنه حلو يجرى ذلك مجرى أن ينص على أن تحريم كل حلو ، ولكنه لم يشترط فى ذلك ورود التعبد بالقياس أو أن

= ونسبه الغزالى وابن قدامة للنظام ونقلا عنه أنه قال : « العلة المنصوص عليها توجب الإلحاق بطريق اللفظ والعموم لا بطريق القياس ، إذ لا فرق فى اللغة بين قوله : حرمت الخمر لشدتها وبين حرمت كل مشتد » ينظر فى ذلك إلى المراجع المتقدمة . ونقله القاضى عبد الجبار فى الشرعيات عن أبى هاشم والنظام .

(1) هو أبو بكر محمد بن اسحاق من بلدة قاشان فقيه ظاهرى . أخذ عن داود إلا أنه خالفه فى مسائل . وقال ابن النديم فى الفهرست ص ٣٠٠ : قد انتقل لمذهب الشافعى وصار رأساً فيه . له من الكتب : كتاب الرد على داود فى إبطال القياس ، وكتاب إثبات القياس ، وكتاب الفتيا الكبير ، وكتاب صدر كتاب الفتيا ، وكتاب أصول الفتيا . له ترجمة فى طبقات الفقهاء ص ١٧٦ ، تبصير المنتبه بتحرير المشتبه ١١٤٧/٣ .

(2) ذكر المصنف هنا أن المغربى من أصحاب الظاهر ، كما صرَّح بنسبته لأهل الظاهر فى آخر المسألة . ولم أر أحداً من علماء الأصول ذكره إلا أبو الخطاب فى التمهيد ٣٦٧/٣ ولكن ترجم له محققه بالوزير المغربى ولا أظنه هو حيث توفى بعد القاضى عبد الجبار سنة ٤١٨هـ كما أنه متشيع يغلب عليه الأدب والمنطق . وورد ذكر المغربى فى التبصرة لأبى اسحاق الشيرازى ص ٤١٩ وورد ذكره فى إرشاد الفحول ص ٢٠٠ حيث قال : « وحكى القاضى أبو الطيب عن داود والنهروانى والمغربى والقاشانى ... » وورد ذكر أبو عبد الله المغربى فى أول المنخول فى مسألتين لغويتين ولا أظنه هوصاحب الرأى هنا . ويغلب على ظنى أن صاحب الرأى هنا هو : أبو عثمان سعيد بن سلام المغربى . ولد بقيروان فى قرية يقال لها « كركنت » ولقى الشيوخ فى مصر ودخل الشام وصحب أبا الخير الأقطع وجاور بمكة سنين . كان =

لا يرد . فالإطلاق الذى ذكره يحتمل هذا المذهب ، ويحتمل خلافه[1] ، وإلى ذلك كان يذهب شيخنا أبو عبد الله رحمه الله قديماً ثم رجع عنه .

ومنهم من ذهب إلى أن حمل غيره عليه فى حكمٍ لمشاركته له فى العلة المنصوص عليها[2] لا يجوز إلا إذا ورد التعبد بالقياس ، وهو قول الجعفريين[3] من نفاة القياس[4] ، وإلى ذلك ذهب شيخنا أبو عبد الله أخيراً ، إلا أنه يفْصِل بين أن يكون الحكم المعلل تركاً وبين أن يكون فعلاً ، فيقول إذا كانت العلة علة للترك فحمل ما شاركه فى العلة عليه فى وجوب الترك واجب وإن لم يرد التعبد بالقياس ، وإذا كانت العلة علة للفعل فحمل ما يشاركه فى الفعل عليه لا يجوز ما لم يثبت القياس[5] .

= أبو سليمان الخطابى يقول : « إن كان فى هذا العصر من المحدثين فأبو عثمان توفى فى نيسابور فى جمادى الأولى من سنة ٣٧٣هـ .
انظر المنتظم لابن الجوزى ١٢٢/٧ .

(١) ما نقله عن أبى هاشم هنا موجود بنصه فى الشرعيات ص ٣١٠ . ولكن أبو الحسين فى المعتمد ٧٥٣/٢ جزم بأن أبا هاشم أوجب القياس بالنص على العلة .

(٢) فى المخطوطة (المنصوصة) .

(٣) هما جعفر بن حرب الهمذانى وجعفر بن مبشر الثقفى من معتزلة بغداد .

(٤) اختار هذا القول أبو الخطاب والآمدى والغزالى وابن قدامة والرازى فى المحصول وابن السبكى فى جمع الجوامع . والقاضى عبد الجبار هنا وفى الشرعيات ص ٢٨٧ حيث قال : « ولهذه الجملة جوزنا أن تنطق أدلة السمع بعلة الحكم ولا يجب مع ذلك القياس إلا مع قيام الدلالة على أن لنا أن نقيس » ونسب هذا القول للجعفرين أبو الحسين والآمدى وأبو الخطاب . ونسبه لبعض أهل الظاهر أبو الخطاب والآمدى وابن السبكى فى الابهاج . ونفى ابن حزم نسبته لأحد يعتد به من الظاهرية وقال إنما هو قول للقاشانى وأضرابه . ونسبه الباجى فى أحكام الفصول لأبى بكر الصيرفى وقال هو جارٍ على مذهب الإمام مالك . ونسبه أبو الخطاب والآمدى وابن السبكى فى الابهاج للأستاذ أبى اسحاق الأسفرائينى . ونسبه أبو الخطاب لبعض الحنفية ونسبة الآمدى لأكثر الشافعية . ونسبه فى الابهاج للغزالى والرازى واتباعه ومنهم البيضاوى .

(٥) نسب هذا القول لأبى عبد الله البصرى أبو الحسين وفخر الدين الرازى وابن النجار=

واحتج القائلون بالمذهب الأول[1] بوجوه منها :

(**الأول**)[2] : إن العلة الثابتة بالنص لو لم يجب القياس عليها لكان النص عليها عبثاً لا فائدة فيه ، لأن الحكم إذا كان مقصوراً فثبوته قد ثبت بالنص واستغنى به عن التعليل ، فالتعليل لا فائدة فيه إلا إذا أريد حمل غيره عليه[3] .

(**الثانى**) : إن العقل قد اقتضى تعليق الأحكام بعللها ، وإنما لا تثبت الأحكام الشرعية بالقياس ، لأنا لا نعلم العلة التى تعلق بها الحكم فى الأصل ولا سبيل إلى معرفتها من جهة الظنون ، فإذا ورد النص بإثبات العلة فقد صارت معلومة ، وإذا صارت معلومة فالقياس عليها واجب .

(**الثالث**) : إن الله تعالى لو علق حكماً من الأحكام بشرط لوجب أن يكون لوجوده تأثير فى زيادة أو نقصان ، وكذلك إذا علقه بالعلة فلابد من أن يكون لها تأثير * ولا تأثير لها إلاَّ بأن يقاس عليها .

(**الرابع**) : إنه لا فصل بين أن يرد النص بأن السكر محرَّم لأنه حلو ، وبين أن يرد بأن كل حلو محرم إذا كان القصد بالخطاب البيان .

(**الخامس**): إن النص الوارد بالحكم معللاً لو لم يصح أن يعلم منه حكم غيره مع مشاركته إياه فى العلة إلا بأن يرد التعبد بالقياس لوجب أن يكون ما يقتضيه

= فى شرح الكوكب المنير والآمدى فى إحكام الأحكام وابن السبكى فى جمع الجوامع والابهاج . ونسبه الغزالى فى المستصفى لبعض القدرية . ولم أجد من وافقه سوى ابن تيمية حيث قال فى المسودة بعد نقل مذهبه فى التفريق بين الفعل والترك : « إنه قياس مذهبنا فى الأيمان » وعلل ذلك بأن المفاسد يجب تركها كلها بخلاف المصالح يجب تحصيل ما يحتاج إليه منها .

(١) وهو جواز الإلحاق إذا نص على العلة ولو لم يرد التعبد بالقياس .

(٢) رقمت هذه الوجوه لتتواق مع أجوبتها التى أوردها المصنف مرقمة .

(٣) هذا الدليل ذكره أبو الحسين فى المعتمد ٧٥٩/٢ وأبو الخطاب فى التمهيد ٤٣٠/٣ وابن قدامة فى الروضة ص ٢٩٣ . كما ذكره أبو الحسين سائرها ونسبها للنظام .

* بداية اللوحة : ٩٣ .

فحوى الفظ لا يعلم أيضاً إلا بالقياس فكان لا يعقل من النهى عن التأفيف سائر وجوه الاضرار ، كالضرب وما يجرى مجراه إلاَّ من جهة القياس ، وهذا خلاف مذهبكم .

والذى يدل على صحة المذهب الثانى[1] .

إنه قد ثبت أن الله تعالى إنما تعبد بالأحكام الشرعية التى تعبد بها لكونها ألطافاً للمكلفين ، وكون الفعل لطفاً للمكلف فى التكاليف العقلية وداعياً إلى ما كلف منها لابد أن يرجع إلى صفة يختص بها ، وكون الفعل مختصاً بصفة لأجلها يكون داعياً للفاعل إلى أمر آخر من فعل أو ترك لا يوجب أن يكون ما شاركه فى تلك الصفة إليه داعياً أيضاً إلى مثل ذلك ، بل لا يمتنع لو جمع بينهما أن يخرجا من كونهما داعيين[2] ويحصل لهما حكم المفسدة دون المصلحة ، كما أن أحدنا إذا دعاه صفة من صفات العقل إلى أن يفعله ففعله لأجل صفةٍ له لم يجب أن يكون كل ما يشاركه فى تلك الصفة داعياً إلى فعله حتى إذا فعل فعلاً لصفةٍ تختص بها يجب أن يفعل لا محالة كل ما[3] شاركه فى تلك الصفة . ألا ترى أنه إذا تصدق بدرهم معه لأن فيه ثواباً فإن ذلك لا يوجب أن يتصدق بكل درهم معه .

وما ذكرناه من أنه لا يمتنع من أن يكون فعلاً من الأفعال لطفاً فى فعلٍ آخر وداعياً إليه لكونه على صفةٍ ، وما يشاركه فى تلك الصفة لا يجب أن يكون لطفاً لو انضم إليه ، بل لا يمتنع أن يصير مفسدة ، فإنه معلوم من طريق العادة ، ويعرفه كل عاقل من نفسه وممن يدبر أمره كالولد ومن جرى مجراه . ألا ترى أن الإنسان قد يعلم بالعادة من حال ولده أنه لو أعطاه ديناراً أو ثوباً لكان ذلك لطفاً له فيما يريد منه والاشتغال به من تعلم العلم أو التصرف فيما يجرى مجرى ذلك من

---

(١) ذكر هذا الدليل أبو الحسين فى المعتمد ٧٥٤/٢ ونسبه لقاضى القضاة وأجاب عنه ، ولكنه لم يصرح باسم الكتاب الذى ذكره فيه .

(٢) فى المخطوطة (داعين) .

(٣) فى المخطوطة (كلما) .

أبواب الخير وإنه إن زاد على ذلك حتى يضم إلى ذلك الدينار أو الثوب أمثالهما لكان ذلك مفسدةً له وداعياً إلى الاشتغال باللهو والإضراب عما يريده منه ، وهكذا قد يعلم أنه لو ساس أمره بضرب من الرفق أو الخشونة لكان صلاحاً له ، ولو زاد على ذلك لعاد مفسدةً . وعلى هذه الطريقة قال الله تعالى : ﴿ **ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا فى الأرض** ﴾(١) . ولهذا جعل للعبادات التى تعبد بها مقادير معلومة لا زيادة عليها ولا نقصان منها ، كإيجابه تعالى صلاة الفجر ركعتين فقط . وقد علمنا أن هذه الصلوات لو زيد عليها لكانت مفسدة ، وهكذا سائر العبادات(٢) .

وإذا ثبتت هذه الجملة فَعِلَّة الحكم التى يرد بها النص إما أن تكون الصفة التى لكون الفعل عليها كان لطفاً وداعياً إلى غيره من التكليف العقلى أو يكون إمارة لما يحصل عليها من الحكم ، فإن كانت الصفة التى لكون الفعل عليها كان لطفاً فقد بيَّنا أن ما يشاركه فيها لا يجب أن يكون لطفاً إذا انضم إليه ، بل لا يمتنع أن * يكون مفسدة ، وإذا كان ذلك مجوزاً لم يجز أن يحكم بأن ما شارك الحكم الذى تناوله النص فى تلك العلة(٣) يجب أن يكون مشاركاً له فى الحكم ، ونحن لا نأمن أن يكون إلحاقه به مفسدة وإن كانت إمارة للحكم الذى يقاس عليها ، فكونها أمارة لا تثبت إلاَّ إذا ورد التعبد بالقياس ، فقد ثبت أن على الوجهين جمعياً لا يجوز أن يقاس على الحكم المنصوص عليه غيره ، وإن ورد معللاً وشاركه غيره فى العلة ما لم يرد التعبد بالقياس .

فإن قال : ما تنكرون من أن يكون تناول النص لعلة الحكم يؤمن أن يكون

---

(١) سورة الشورى : ٢٧ .

(٢) كلامه هذا مبنى على أن التكاليف الشرعية شرعت لمصلحة العبد، ولكن حكمه بأن أعداد الركعات لو ورد الشرع بزيادتها لكان مفسدة قد يجاب عنه بأن المصلحة فى التكليف ليست محصورة فى الدنيا وقد تكون مصلحة فى زيادتها بزيادة الثواب عليها فى الآخرة ، والله أعلم .

* بداية اللوحة : ٩٤ .

(٣) فى المخطوطة (اللغة) .

الحكم المشارك له فى علته مفسدة ؟ .

قيل له : إذا ثبت بما بيناه أن الصفة التى يكون الفعل لطفاً لاختصاصه بها قد يحصل لفعل آخر ولا يكون انضمامه إليه لطفاً للمكلف بل يجوز أن يكون مفسدة كما يجوز أن يكون مصلحة ، فمجرد تعليل الحكم لا يعلم به أن ما يشاركه فى العلة يجب أن يكون مثله فى الصلاح وفى كونه لطفاً ، بل يجوز أن يكون مفسدة ، وإذا كان كل واحد من الأمرين مجوزاً احتيج فى العلم بوجوب حمل غيره إلى دليل .

فإن قال : أليس الواحد منا إذا فعل فعلاً لأن له فيه نفعاً ولا ضرر عليه منه بوجه من الوجوه فإنه يفعل كل ما يشاركه فى ذلك ، وهذا يفسد قولكم إن ما يدعو الفاعل إلى فعل من الأفعال لا يجب أن يدعوه إلى كل فعل شاركه فى الصفة التى لأجلها فَعَله ؟[1] .

قيل له : إنما أنكرنا أن يكون الفاعل إذا فعل فعلاً لاختصاصه بصفةٍ من الصفات فإنه لأجل فعله له يجب أن يفعل كل ما يشاركه فى تلك الصفة . وقد دللّنا على فساد ذلك ولم ننكر أن يفعل الفاعل فعلين من حيث دعاه الداعى إليهما . والوجه الذى لأجله يفعل الفاعل ما سألت عنه هو أنه يصير ملجأ إلى فعل ما يجرى هذا المجرى ، فلذلك يفعل كل ما يعتقد أن له فيه نفعاً ولا ضرر عليه منه .

فإن قال : فيجب أن لا يمتنع على الأصل الذى ذكرتم أن يأمر الله تعالى بفعل وينهى عن مثله .

(١) هذا الدليل فيه قياس لفعل الخالق على فعل المخلوق . وهذا لا يليق فالله سبحانه وهو أحكم الحاكمين إذا حكم بحكم لشخص ولم يقم الدليل على الخصوصية كان تشريعاً لكل من كان مثله من عباده . وكذلك لو حكم فى أمر بحكم وظهرت علة الحكم فحكمته تقتضى أن يكون كل ما شاركه فى هذه العلة مثله . وهذا على أصول أهل السنة يفعله سبحانه تفضلاً منه وكرماً ، وأما على أصول المعتزلة فنقل الحكم لكل ما يشارك المحكوم فيه أولى لأنهم يقولون بوجوب الأصلح على الله . فيكون القول بتعدية الحكم للنص على العلة لازماً لهم ، والله أعلم .

قيل له : لا يمتنع ذلك .

فإن قال : هذا يخالف ما نص عليه شيوخكم من أن الفعلين المثلين لا يجوز أن يأمر الله تعالى بأحدهما وينهى عن الآخر لأن أحدهما إذا كان صلاحاً للمكلف فمثله لابُدَّ من أن يكون صلاحاً أيضاً ، إذ يبعد فى الفعلين المثلين الذين يوجدان فى وقت واحد أن يكون أحدهما صلاحاً والآخر ليس بصلاح ، وما كان صلاحاً فإن القديم تعالى لا يجوز أن ينهى عنه .

قيل له : غرض شيوخنا بما ذكرته أن الفعلين المثلين إذا جريا هذا المجرى لم يجز أن يخص الله تعالى أحدهما بالأمر به على سبيل التعيين وينهى عن الآخر بعينه ، فأما أن يأمر بواحد منهما لا يعينه وينهى عن ضم الآخر إليه إذا كان الجمع بينهما يكون مفسدة للمكلف فذلك غير ممتنع ، بل هو الواجب[1] .

فإن قال : إذا قلت إن العاقل إذا فعل فعلاً من الأفعال لصفة له لم يجب أن يفعل كل ما[2]شاركه فى تلك الصفة ، ومتى كف عن فعل لصفةٍ له فإنه يجب أن يكفَ عن كل ما يشاركه فى تلك الصفة فى ذلك الوقت ولا يصح مع كفه عن أحدهما أن يفعل ما يشاركه فى تلك الصفة مما العلة فى ذلك .

قيل له : قد عرفنا الفرق بين الأمرين من أحوال الفاعلين فيما قلنا ومن مقتضى دواعيهم ، فأما علة ذلك فإن لم نعرفها لم يقدح ذلك فيما عرفناه من اختلاف الدواعى فيما يتعلق بالفعل والكف ، وقد قال أبو هاشم إنه لا يمتنع أن تكون * علة الفرق فى هذا الباب أن فى ضم الفعل إلى الفعل مشقة علينا ، فلا يمتنع أن

(١) هذا فيه إشارة لمذهب المعتزلة فى الواجب المخيَّر ، وهو قولهم فى خصال الكفارة إن كانت فى مصلحة العبد سواء وجب على الله إيجابها جميعاً ، وإن كان أحدها مصلحة العبد فيها أكثر وجب عليه أن يوجبها ، ولهذا قالوا جميع خصال الكفارة واجبة على البدل . وجمهور أهل السنة يقولون الواجب منها واحدة غير معينة يعينها العبد باختياره لها . أو أنها معينة فى علم الله تعالى .

(٢) فى المخطوطة (كلما) .

* بداية اللوحة : ٩٥ .

يكون الداعى إلى أحد الفعلين لا يدعو إلى الآخر لتزايد المشقة ، وليس هكذا الكف[1] ، لأن الكف لا يحصل فيه من المشقة ما يحصل فى الفعل ، فلا يمتنع أن يكون ما يدعوه إلى الكف عن فعل يدعوه إلى الكف عن أمثاله فى ذلك الوقت ، وقد قيل أيضاً فى علة ذلك أن إيجاد الأفعال يحصل فيه التضاد[2] ، فالجمع لا يمكن بين كل فعلين[3] ، وليس هكذا الكف عن الأفعال .

فإن قال : إذا جاز أن لا يقاس على حكم النص إذا ورد معللاً متى لم يرد التعبد بالقياس ، فلِمَ لا يجوز أن لا يجب القياس عليه وإن ورد التعبد به .

قيل له : الفرق بين الأمرين واضح ، لأن ورود التعبد بالقياس لا يجوز أن يكون الغرض به ووجه حسنه إلاَّ حمل الفروع على حكم النص ، فلو جوزنا أن لا يحمل الفرع على حكم الأصل مع ورود التعبد به لكان التعبد به عبثاً . وأيضاً فإنا نعلم بورود التعبد بالقياس أن حكم الأصل قد شاركه حكم الفرع فى باب الصلاح فيأمن ما كنَّا نجوزه من مخالفته له فى ذلك .

فأما ما ذهب إليه شيخنا أبو عبد الله رحمه الله من التفرقة فى هذا الباب بين أن تكون العلة علةً للفعل وبين أن تكون علةً للترك والكف ، فإنه اعتمد فى ذلك ما تقرر فى العقول من اختلاف الدواعى فى الفعل والترك وأن من ترك فعلاً لكونه على صفة فإنه لابدَّ من أن يكون تاركاً فى تلك الحال لكل ما يشاركه فى تلك الصفة ، كما قد علمنا أن من كف من سلوك طريق ، لأن فيها سباعاً ، فإنه لا يصح أن يسلك فى تلك الحال طريقاً أخرى فيها سباع ، وليس هكذا الفعل ، لأنه لا يمتنع أن يفعل فعلاً لصفة له ، ولا يجب أن يفعل فى تلك الحال كل ما يشاركه فى تلك الصفة ، كما قد علمنا من أن العاقل قد يفعل فعلاً لأنه يشكر عليه ،

---

(١) تعليل أبى هاشم بالتفريق بين الفعل والكف يتناسب مع قول أبى عبد الله البصرى الآتى .

(٢) فى المخطوطة (المتضاد) .

(٣) كتزويج المرأة الطالبة للنكاح من أحد الكفئين ، وتولية أحد الصالحين للخلافة .

ولا يجب أن يفعل فى تلك الحال كل ما يشكر عليه[1] . فإذا ثبتت هذه الجملة وكانت العلة التى ورد بها النص صفة للفعل داعية إلى ترك ما هو لطف فى تركه لم يصح أن يشاركه فى تلك الصفة ما لا يدعو إلى ترك ما يدعو ذلك إليه فى تلك الحال لما بيّناه . فإذا لم يصح هذا فمتى[2] وجب ترك ما فيه هذه الصفة وجب ترك جميع ما يشاركه من الأفعال فيها ، ولا يصح ورود التعبد بخلافه ، لأن التعبد لا يصح أن يرد بما لا يمكن فى الفعل[3] .

فإن قال قائل : هذا الأصل يوجب عليكم القول إن الله تعالى إذا نهى[4] عن فعل فيجب أن ينهى عن جميع أفعاله ، وهذا مخالف للاجماع .

قيل له : الذى يجب أن نقوله على هذا الأصل إن الله تعالى إذا نهى عن فعل لصفةٍ فيجب[5] أن ينهى فى تلك الحال عن كل ما له تلك الصفة ، وورود الاجماع بما يخالف هذا التفصيل لا يعرف . وقد علمنا أنه لا يجوز أن يرد بخلافه ، لأن الاجماع لا يجوز أن يرد بخلاف ما يدل عليه دليل العقل ، ولو ورد لكان محمولاً على أنه لا يمتنع أن ينهى الله تعالى عن فعل لصفةٍ له ولا ينهى عما يشاركه فيها فى وقت آخر ، لا فى وقت واحد . ونحن إنما نوجب ذلك فى وقت واحد ولا نمنع منه فى وقتين ، وعلى هذا الأصل بنى شيخنا[6] رحمه الله الفصل فى تخصيص العلة بين أن تكون العلة علةً للترك وبين أن تكون علة للإيجاب ، فقال : إذا كانت العلة

(١) يمكن الرد على هذا بأنه لا يجب أن يفعل كل ما يشكر عليه لأن ما فعله لم يكن واجباً ولهذا هو مخيَّر بين فعل ما يماثل فعله الأول وبين عدم فعله .

(٢) فى المخطوطة (فمتا) .

(٣) هذا الدليل ذكره أبو الحسين فى المعتمد ٧٥٧/٢ وقال : إن قاضى القضاه ذكره عن الشيخ أبى عبد الله .

(٤) فى المخطوطة : (نها) .

(٥) قوله : فيجب أن ينهى مبنى على قاعدة المتعتزلة وهى وجوب الأصلح على الله ، والله جل شأنه لا يجب فى حقه شيء على مذهب أهل السنة ويفعل ما يفعله فضلاً منه وكرماً .

(٦) يعنى أبا عبد الله البصرى .

علةً للترك وعلم المكلف الاشتراك بين الحكمين فيها فتخصيصها لا يجوز ، وإنما يجوز ذلك إذا لم يعلم الاشتراك فيها وأعتقد انتفاء ذلك ، فعنده أن النص لو ورد بتحريم العسل لأنه حلو لوجب مع ورود التعبد بالقياس تحريم * كل ما يعلم القائس أن فيه الحلاوة ، ولا يجوز تخصيص العلة ، ولو قيل كل العسل « حلال »[1] لأن فيه الحلاوة لجاز تخصيص هذه العلة .

ومن شيوخنا من يقول إن ما[2] ذكره شيخنا أبو عبد الله من الفصل بين أن تكون العلة علة فى ترك الفعل ووجوب القياس عليها وإن لم يرد التعبد بالقياس وبين أن تكون علة فى الفعل فى أنه لا يقاس عليها ما لم يرد التعبد بالقياس إنما يجب فى الفعل الذى يكون وجه كونه داعياً إلى الفعل هو كونه لطفاً ، فأما إذا كان وجه كونه داعياً ليس هو وجه كونه لطفاً فإن ذلك لا يجب ، وهذا لا يمتنع ، لأنا قد علمنا أن كون الصلاة ناهية عن الفحشاء والمنكر هو وجه كونها لطفاً ، وليس هذا الوجه هو الداعى إلى فعلها ، وكذلك لا يمتنع أن يكون وجه اللطف فى ترك شرب الخمر أن شربها يدعو إلى الفساد والعداوة والبغضاء ، ولا يجب أن يكون هذا الوحه هو الداعى إلى ترك شربها ، وإذا جاز أن يكون الوجه الذى هو داع إلى ترك الفعل غير وجه كونه لطفاً فيما[3] هو لطف فيه لم يمتنع أن يتعبد بتركه لصفة له ، ولا يتعبد ما يشاركه فى تلك الصفة من حيث يعلم أن الجمع بينهما فى النهى يؤثر فى وجه اللطف ، وليس هكذا إذا كان وجه اللطف هو الداعى إلى ترك الفعل ، لأن ما يدعوه إلى ترك أحد الفعلين لصفة فيه يدعوه إلى الآخر إذا كان مشاركاً له فيها . مثال ذلك : إنه إذا كان كون شرب الخمر مورثاً للفساد داعياً له « إلى تركه »[4] فإنه يترك لا محالة شرب ما يورث الفساد ، فلا يصح أن يتعبد

* بداية اللوحة : ٩٦ .
(١) (حلال) إضافة من المحقق لفساد المعنى بدونها .
(٢) فى المخطوطة (إنما) .
(٣) فى المخطوطة (فما فيما) ووضع الناسخ علامة × فوق (فما) .
(٤) هكذا فى المخطوطة وأظن أن ما بين القوسين زائد .

بترك أحدهما دون الآخر وليس هكذا إذا كان كون شربها مورثاً للفساد يقتضى أن يكون لطفاً فى أمر آخر ، إذ لا يمتنع أن يكون ضم ما يشاركه فى هذه الصفة إليه فساداً فلا يمتنع أن يكلف ترك شرب الخمر لكون ذلك مورثاً للفساد ، ولا يكلف فى تلك الحال ترك ما يشاركها فى ذلك من حيث يعلم الله تعالى أن الجمع بين التكليفين يؤثر فى وجه اللطف .

فإن قيل : علمه بأن شرب الخمر يورث الفساد يدعوه إلى تركه إذا تركه ، وإذا تركه لهذه العلة وجب أن يترك فى تلك الحال كل ما[1] يشاركه فى تلك العلة .

فالجواب : إنه من أين أن علمه بأن شربها يورث الفساد يدعوه إلى تركه ، وإذا جاز أن يعلم أن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ولا يجب أن يكون ذلك داعياً إلى فعلها لم يمتنع أن يعلم أيضاً من حال شرب الخمر ما ذكرناه ، ولا يجب أن يكون ذلك داعياً إلى تركه فقد تبيَّن أن ما ذكره شيخنا أبو عبد الله إنما يمكن أن يعتبر فى الترك إذا كان وجه كون الفعل لطفاً هو كونه داعياً إليه[2] .

والجواب[3] عن الأول : إن ما[4] ذكروه إنما كان يجب لو لم يكن لتعليل الحكم وجه إلا حمل غيره عليه ، فأما إذا أمكن أن يبين لذلك فائدة سواه لم يجب

---

(١) فى المخطوطة (كلما) .

(٢) ذكر المصنف لأدلة أبى عبد الله البصرى وعدم نقضها والرد عليها يدل على أنه يرتضى قوله بالتفريق مع أنه اختار عدم التفريق فى بداية المسألة . وتقدم أنا قلنا أن ابن تيمية فى المسودة ص ٣٩١ قد نصر هذا القول بقوله : إن المفاسد يجب تركها كلها بخلاف المصالح فإنما يجب تحصيل ما يحتاج إليه ، فإذا وجب تحصيل مصلحة لم يجب تحصيل كل ما كان مثلها للاستغناء عنه بالأول . ولهذا نقول بالعموم فى باب الأيمان إذا كان المحلوف عليه تركاً بخلاف ما إذا كان المحلوف عليه فعلاً .

(٣) هذه الأجوبة عن أدلة القائلين بأن النص على العلة يوجب الإلحاق ولو لم يرد التعبد بالقياس .

(٤) فى المخطوطة (إنما) .

ما قالوه ، ولا يمتنع أن تكون فائدة ذلك أن يعلم المكلف أن صلاحه فى ذلك الفعل يتعلق بتلك الصفة دون غيرها .

فإن قيل : أى فائدة فى ذلك إذا لم يكن الغرض أن يحمل عليه غيره ؟ .

قيل له : لا يمتنع أن يكون العلم بذلك صلاحاً له وإن لم يجب علية أن يقيس عليها ، كما صح أن يكون النص على كون الصلاة واجبة لأنها تنهى عن الفحشاء والمنكر مفيداً وإن لم يجب القياس على تلك[1] .

والجواب عن الثانى : إن العلل إنما يجب تعليل الأحكام بها فى العقل من حيث كانت موجبة * لها على التحقيق فأما العلل الشرعية فلا تجرى مجراها لأنها غير موجبة ، وإنما هى أمارة للحكم ، وكونها أمارة يفتقر إلى دليل شرعى ، ولا دليل فى ذلك إلا ورود التعبد بالقياس .

والجواب عن الثالث : إن تأثير الشرط هو تعلق الحكم به فى الموضع الذى ثبت كونه شرطاً فيه ، وكذلك العلة يجب أن يكون تأثيرها تعلق الحكم بها فيما يثبت كونها علة فيه . وقد بيَّنا أن كونها علة للحكم على وجه يوجب إلحاق ما لم يتناوله النص بما يتناوله لا يعلم ما لم يرد التعبد بالقياس . ومتى[2] لم يرد التعبد به فليس تأثيرها أكثر من أن يعلم أن الحكم فى الأصل متعلق بها دون غيرها ، وهكذا تعلق الحكم[3] بالشرط . ولذلك نقول : إن مثل الشرط لا يجب أن يكون شرطاً ما لم يدل عليه دليل . ألا ترى أن الدخلة الأولى إلى الدار إذا كانت شرطاً فى الطلاق لم يجب أن تكون الدخلة الثانية مثلها[4] . وعند هذا الإلزام ارتكب المغربى من

(١) هذه الأجوبة عن أدلة القائلين بأن النص على العلة يوجب الالحاق ولو لم يرد التعبد بالقياس .

* بداية اللوحة : ٩٧ .

(٢) فى المخطوطة (متا) .

(٣) يوجد فى المخطوطة كلمتان مطموستان قدرتهما (تعلق الحكم) .

(٤) فى المخطوطة (مثله) .

أصحاب الظاهر أن الطلاق يتكرر بتكرر الشرط إلا أن سبق إجماع الفقهاء على خلافه يُبطل قوله[1] .

والجواب عن الرابع : إن الخطاب لو ورد بتحريم السكر لأنه حلو ، وكان المقصد به البيان لما كان فيه ، إنه يجب أن يكون بياناً لوجوب حمل غير المنصوص على المنصوص عليه دون أن يكون بياناً لتعلق الحكم فى المنصوص عليه بكونه حلواً فقط .

والجواب عن الخامس : إن ما[2] يعمل بفحوى[3] الكلام فإنه معلوم من نفس اللفظ ، واللفظ هو الذى يقتضيه ، وليس هكذا إذا ورد النص بحكم من الأحكام معللاً ، لأن حكم غيره لا يعلم من نفس اللفظ فحمله على ما يعلم بفحوى اللفظ لا يصح[4] .

* * *

(١) انظر المهذب للشيرازى ٩٧/٢ حيث قال : لا يقتضى التكرار ، ولم يذكر فيه خلافاً . وانظر الكافى لابن قدامة ١٩٠/٢ حيث قال : وإن تكرر القيام لم يتكرر الطلاق ، لأن اللفظ لا يقتضى التكرار . وانظر المغنى لابن قدامة ١٩٤/٧ . حيث قال : وليس فى هذه الحروف ما يقتضى التكرار سوى (كلما) ويوجد خلاف فى (متى) .

(٢) فى المخطوطة (إنما) .

(٣) المراد بفحوى الكلام مفهوم الموافقة الأولى .

(٤) الأكثر من العلماء على أن فحوى اللفظ يستفاد من جهة اللغة ومن جعله من باب القياس ذكر أنه من القياس الجلى الذى لا يحتاج إلى مقدمات تمر فى الذهن .

مسألة[1]

قال : ذهب بعض البصريين وهو مويس بن عمران[2] إلى أن العالم قد يبلغ فى العلم رتبة يجوز له عندها أن يحكم ويفتى بما شاء من غير رجوع إلى شيء من أدلة الشرع ، بأن يكون معلوماً من حاله أنه لا يختار إلاَّ الحق ولا يحكم إلا بالصواب . ويقول : إنه إن أثبت الحكم من طريق الدليل كان أفضل له . وإن لم يرجع إلى ذلك جاز .

وذهب أيضاً إلى أن[3] النبى صلى الله عليه (وسلم) كان له أن يسن ما شاء من تحليل أو تحريم من قبل نفسه دون أن يرجع إلى وحى أو شيء من أدلة الشرع[4] .

---

(١) هذه المسألة جعلها فخر الدين الرازى وأتباعه كالبيضاوى عقيب الأدلة وذلك لأنه إذا وقع التفويض للنبي أو العالم فى الحكم يكون حكمها من جملة المدارك الشرعية وجعلها الآمدى وابن الحاجب . وجماعة من الأصوليين فى كتاب الاجتهاد لأن الحكم تعين فيها من جهة المكلف وليس من جهة الوحى . ونقل ابن أمير الحاج فى التقرير والتحبير ٣٣٩/٣ عن ابن السمعانى أنه قال : « هذه المسألة وإن أوردها متكلموا الأصوليين فليست بمعروفة عند الفقهاء ، وليس فيها كبير فائدة ، لأن هذا فى غير الأنبياء لم يقع ، ولا يتوقع وجوده فى المستقبل ، فأمأ فى حق النبى فقد وجد وانتهى » .

(٢) هو أبو عمران مويس بن عمران المعتزلى من الطبقة السابعة . كان يميل للإرجاء ..له إحاطة بعلم الكلام والفقه . أخذ عنه الجاحظ . له ترجمة فى فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ٢٧٩ وينظر تاج العروس للزبيدى ٢٥٢/٥ .

(٣) لأن ، إضافة من المحقق لحاجة العبارة إليها .

(٤) محل النزاع فى المسألة جواز تفويض الحكم للنبى والعالم من غير نظر واجتهاد . أما جواز الاجتهاد للنبى والعالم فمسألة أخرى . والقائلون بالجواز هل هو للنبى فقط =

وقد قال أبو على رحمه الله فى كتاب الاجتهاد[1] إن للأنبياء عليهم السلام أن يحرموا ويحللوا من قبل أنفسهم[2] واحتج فى ذلك بقول الله تعالى ﴿ **كل الطعام كان حلاً لبنى اسرائيل إلاَّ ما حرم إسرائيل على نفسه** ﴾[3] ثم رجع عن هذا فذكر فى مسائل الاجتهاد أن الانبياء عليهم السلام لايجوز أن يحرموا ويحللوا إلا من طريق الوحى[4] ، وحكى عن الشافعى ما يجرى مجرى التوقف فى هذه المسألة أعنى أن النبى صلى الله عليه (وسلم) كان له أن يسن من قبل نفسه ، لأنه ذكر فى الرسالة أن الله تعالى لما منَّ به على نبيه من رسالته وأنطق به لسانه من حكمته جعل له أن يسن ما لم ينزل به الكتاب فقال : ﴿ **لتحكم بين الناس بما أراك الله** ﴾[5] ثم قال : وقوله : أراك الله ، يحتمل ما نزل به الوحى ويحتمل ما ألهمك التوفيق[6] .

= دون العالم أولهما . واختلفوا أيضاً فى وقوعه . ولم ينقل القول بوقوعه للعالم والنبى إلا عن مويس بن عمران . وتكاد تكون مصادر أصول الفقه مجمعة على نسبة هذا القول إليه .

(١) ذكره فؤاد سزكين فى تاريخ التراث ٧٦/٤/١ فى ترجمة أبى على الجبائى . وقال ضاعت كتبه كلها . وذكر أنه استفاد من كتابه الاجتهاد القاضى عبد الجبار فى شرح الأصول الخمسة ، وكذلك أبو الحسين فى المعتمد ٧٢٢/٢ .

(٢) اختار هذا القول أبو يعلى الحنبلى على ما فى التمهيد لأبى الخطاب : ٣٧٣/٤ . واختاره السمعانى على ما فى الابهاج ١٩٦/٣ وجمع مع البنانى ٣٩١/٢ . ونسبه ابن النجار فى شرح الكوكب المنير ٥١٩/٤ لأبى يعلى وابن عقيل ، وارتضاه الشوكانى فى ارشاد الفحول : ٢٦٤ . وشن حملة عارمة على من يقول بجواز التفويض للعلماء دون نظر واجتهاد . وفرض ابن برهان فى الوصول إلى الأصول : ٢٠٩/٢ المسألة فى النبى فقط ونسب الجواز لأهل الحق واختاره .

(٣) سورة آل عمران : ٩٣ .

(٤) وبذلك رجع أبو على إلى قول جمهور المعتزلة .

(٥) سورة النساء : ١٠٥ . الموجود فى المخطوطة (احكم بين الناس بما أنزل الله) ولا توجد فى القرآن آية بهذا اللفظ . والآية المثبتة تتناسب مع قوله بعدها (أراك الله) .

(٦) ما نقله عن الشافعى رحمه الله حول الآية غير موجود فى الرسالة الموجودة . وقد يكون ما ذكره موجوداً فى الرسالة القديمة المفقودة . ولكن فحوى الكلام موجود فى الرسالة المطبوعة حيث قال فى ص ٩٢ (والوجه الثالث ماسن رسول =

والذى ذهب إليه عامة العلماء[1] أن العالم لايجوز له أن يفتى ويحكم إلاَّ بأن يرجع إلى بعض أدلة الشرع ويثبت بذلك من جهته وأن جميع ما سنه النبى صلى الله عليه وسلم من تحليل وتحريم فإنما سنه عن وحى أو دليل ، وهو مذهب أبى هاشم ومذهب أبى على أخيراً فيما سنه الرسول صلى الله عليه . وإلى ذلك

= الله فيما ليس فيه نص كتاب ، فمنهم من قال : جعل الله له بما افترض من طاعته وسبق فى علمه من توفيقه لرضاه أن يسن فيما ليس فيه نص كتاب . ومنهم من قال : لم يسن سنة قط إلا ولها أصل فى الكتاب ... ومنهم من قال : بل جاءته به رسالة الله فأثبتت سنته بفرض الله . ومنهم من قال : ألقى فى روعه كل ما سن » . ولم يختر شيئاً من هذه الأقوال ، ولذا نسب له التوقف . وقال فى ص ٥٠٨ : « ولم يجعل الله لأحد بعد رسول الله أن يقول إلا من جهة علم مضى قبله » . والذى يدل عليه هذان النصان أن الشافعى يقول بعدم الجواز والوقوع بالنسبة للعالم ، واختلف أصحابه فى التوقف المنسوب إليه بالنسبة للنبى هل هو فى الجواز او الوقوع . فنسب له الرازى فى المحصول وأتباعه والامدى التوقف فى الجواز . ونسب له ابن السبكى فى الابهاج والزركشى فى البحر المحيط على مافى التقرير والتحبير أن التوقف فى الوقوع . وأنكر بعض الشافعية كون الجواز مذهباً له ، وتأولوا كلامه الذى يشعر بالجواز بأنه فى الاجتهاد وليس فى التفويض . واختار الجواز من الشافعية ابن برهان فى الوصول إلى الاصول بالنسبة للنبى . واختار الجواز مطلقاً ابن السبكى فى جمع الجوامع والابهاج واختاره الامدى كما اختاره ابن الحاجب من المالكية . واختار التوقف فى الجواز الرازى ونسبه للشافعى حيث قال : «فظهر أن الحق ما ذهب إليه الشافعى رضى الله عنه من التوقف»

(١) نسبة هذا القول لعامة العلماء ليس بصحيح حيث أن الأكثر قالوا بجوازه فى حق النبى صلى الله عليه وسلم ، والأكثر قالوا بعدم جوازه بالنسبة للعلماء .

ذهب شيحنا * أبو عبد الله[1] .

واحتج من ذهب إلى المذهب الأول[2] بوجوه منها :

(**الأول**)[3] : إنه لا فصل بين أن يتعبد الله عزَّ وجلَّ المكلف بالفعل بأن[4] يأمره به بعينه ، وبين أن يتعبده بأن يفعل ما يختاره إذا علم من حاله أنه لا يختار إلا ما هو صلاح ولطف ويعرفه ذلك بالدليل[5] .

(**الثانى**) : إنه إذا جاز أن يتعبد المكلف ما يقتضيه غالب ظنه من حيث يعلم أن صلاحه يتعلق بما يؤديه غالب الظن إليه ، وكذلك لايمتنع أن يتعبد بفعل ما يختاره من حيث يعلم أنه لا يختار إلا الصلاح .

(**الثالث**) : إذا جاز للعامى أن يكون مخيراً فى الأخذ بأى شيىء من أقاويل العلماء شاء فلإن يكون العالم مخيراً فيما يجرى هذا المجرى وهو أن يختار لنفسه ما شاء أولى .

الرابع) : إنه إذا جاز أن يكون الانسان مخيراً فيما شاء من الكفارات

(*) بداية اللوحة (٩٨) .

(١) صحح هذا القول أبو بكر الرازى الحنفى . ونقله أبو الخطاب فى التمهيد تبعاً لابى الحسين فى المعتمد عن أكثر العلماء واختاره وقال : وهو الأشبه عندى بالمذهب ، ونسبه ابن النجار فى شرح الكوكب المنير للسرخسى

(٢) وهو مذهب مويس بن عمران وهو انه وقع بالنسبة للرسول صلى الله عليه وسلم وجائز بالنسبة للعلماء .

(٣) ترقيم هذه الوجوه من المحقق لتتوافق مع أجوبتها لأنها وردت مرقمة

(٤) فى المخطوطة (وبأن)

(٥) ينظر كل ما يتعلق بهذه المسألة المعتمد لأبى الحسين ٨٨٩/٢ نهاية السول مع البدخشى ١٤٥/٣ ، اللمع ٧٦ المسودة ٥٠٦ المحصول ١٨٤/٣/٢ مختصر ابن الحاجب مع العضد ٣٠١/٢ فواتح الرحموت ٣٩٧/٢ ، تيسير التحرير ٢٣٧/٢ ، التقرير والتجير ٣٣٦/٣ احكام الأحكام للامدى ٢٠٩/٤ ، الوصول إلى الأصول لابن برهان ٢٠٩/٢ وارشاد الفحول ٢٦٤ ، التمهيد لأبى الخطاب ٣٧٢/٤ جمع الجوامع مع البنانى ٣٩١/٢ شرح الكوكب المنير ٥١٩/٤ .

الثلاث[1] ، بأن يكون صلاحه متعلقاً بما يختاره جاز ذلك فى سائر العبادات والأحكام .

واحتج فى أن النبى عليه السلام كان متعبداً بأن يسن ماشاء من تحليل وتحريم[2] بوجوه منها :

(الأول) : إن إضافة السنة إليه على الحقيقة توجب أن يكون هو المثبت لها من قبل نفسه[3] ، كما أن إضافة مافى الكتاب إلى الله تعالى توجب أن يكون مافيه ثابتا من قبله وبوحى منه .

(الثانى) : إن العباس[4] لما قال : «إلا الأذخر يارسول الله» حين بيَّن صلى الله عليه (وسلم) تحريم مكة : وقال : «لا يعضد شجرها» قال عليه السلام عند ذلك : «إلا الأذخر»[5] . فاستثناه عند استثناء العباس من غير انتظار الوحى ،

(١) يعنى الخصال الثلاث من الكفارة الواحدة .

(٢) فى المخطوطة : (واحتج بوجوه) وحذفت كلمة (واحتج) لتكررها .

(٣) إضافة السنة للرسول صلى الله عليه وسلم باعتبارها من لفظه ، وإلا فمعناها من الله لقوله تعالى : «وما ينطق عن الهوى ، إن هو إلا وحى يوحى» .

(٤) هو العباس بن عبد المطلب بن هاشم أبو الفضل ، عم رسول الله صلى الله عليه وسلم . كان أجود قريش كفاً ، وله عمارة المسجد الحرام والسقاية . قال فيه صلى الله عليه وسلم : «من آذى العباس فقد آذانى» له ترجمة فى الإصابة ٣٧١/٢ والاستيعاب ٩٤/٣ ، وصفوة الصفوة ٥٠٦/١ وتهذيب الأسماء واللغات ٢٥٧/١ وغيرها .

(٥) متفق عليه من حديث أبى هريرة وابن عباس ، فأخرجه البخارى فى عدة مواضع منها : كتاب الحج بأن (٤٣)/١٥٧/٢ وفى كتاب جزاء الصيد باب (٩)/٢١٣/٢ وباب (١٠)/٢١٤/٢ وباب (٨)/٢١٣/٢ . وفى كتاب البيوع باب (٢٨)/١٣/٣ . وفى كتاب الجزية باب (٢٢) ٧٢/٤ . وأخرجه مسلم فى كتاب الحج برقم (٤٤٥) ٩٨٦/٢ . وأخرجه أبو داود فى المناسك برقم (٢٠١٨) ٥٢١/٢ والنسائى فى المناسك ٢٠٣/٥ وأحمد ٢٥٣/١ . قال الزيلعى فى نصب الراية ١٤٣/٣ أخرجه الستة وانظر الفتح الكبير ٣٣١/١ وتحفة الطالب ص٤٦٢ وتحفة الأشراف ٢٦/٥ واللؤلؤ والمرجان رقم (٨٦١) وفتح البارى ٢١٢/٣ ، ٣١٧/٤ .

فعلم أن إباحة ذلك إنما كانت من قبله .

(الثالث) : إنه عليه السلام لما قيل له عند نزول فرض الحج «ألعامنا هذا ذلك يارسول الله أو لكل عام» قال : لا ، ولو قلت نعم لوجبت[1] .

(الرابع) : قوله صلى الله عليه (وسلّم) : «عفوت عنكم عند صدقة الخيل والرقيق »[2] . فأخبر بأن اسقاط الزكاة عن هذين الصنفين هو من قبله .

(الخامس) : قوله صلى الله عليه (وسلم) : «لولا أن أشق على أمتى لأمرتهم

---

(١) روى الحديث عن أبى هريرة مسلم فى صحيحه ٩٧٥/٢ برقم (١٣٣٧) بلفظ : «خطبنا رسول الله صلى الله بعليه وسلم فقال : ياأيها الناس قد فرض عليكم الحج فحجوا . فقام رجل : أكل عام يارسول الله ، فسكت حتى قالها ثلاثاً ، فقال : لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم . ثم قال : ذرونى ما تركتكم» . وأخرجه أبو داود فى سننه : ٣٤٤/٢ برقم (١٧٢١) وابن ماجة فى سننه ٩٦٣/٢ برقم (٢٨٨٦) والنسائى : ١١٠/٥ والترمذى : ١٧٨/٣ برقم (٣٠٥٧) والحاكم فى المستدرك ٤٤١/١ وأحمد فى المسند ٢٥٥/١ . وينظر لذلك نصب الراية ١/٣ والتلخيص الحبير ٢٢٠/٢ والابتهاج للغمارى ص ٢٥٠ .

(٢) أحاديث عدم وجوب الصدقة فى الخيل والرقيق كثيرة أخرجها أصحاب الكتب الستة ، ولكن أقربها للفظ المصنف ما أخرجه أبو داود فى زكاة السائمة ٢٨٨/١ برقم ١٥٧٤ والترمذى فى باب زكاة الذهب والورق ٧٩/١ برقم (٦٢٠) وابن ماجة فى باب صدقة الخيل والرقيق برقم (١٧٩٠) والنسائى فى سننه ٣٧/٥ وأحمد فى المسند ٩٢/١ ، ١١٣ ، ١٢١ ، ١٤٥ كلهم عن على رضى الله عنه بلفظ « قد عفوت لكم عن الصدقة الخيل والرقيق فهاتوا صدقة الرقة » .

وأخرجه البيهقى ١١٨/٤ من حديث أبى هريرة مرفوعاً «عفوت لكم عن صدقة الجبهة والكسعة والنخعة» المراد بالجبهة : الخيل وبالكسعة البغال والحمير وبالنخعة : المربيات فى البيوت . وينظر لكل ذلك : نصب الراية : ٣٥٧/٢ والتلخيص الحبير ١٧٣/٢ برقم ٨٥٠ وفيض القدير ٥٠٩/٤ والفتح الكبير ٢٩٧/٢ وجامع الأصول ٥٨٦/٤ برقم ٢٦٦٧

بالسواك مع كل طهور » . [1]فدل ظاهر هذا الخبر على أن له أن يفرض .

(السادس) : ماتظاهرت الأخبار به من أن الله تعالى إنما أنزل على موسى عليه السلام فى التوراة عشر آيات ، وسائر مافيها من الأحكام إنما أثبتها موسى عليه السلام[2] .

والذى يدل على فساد المذهب الأول وصحة مانذهب إليه : إنه قد ثبت أن الله تعالى إنما يتعبد بالأحكام الشرعية لما فيها من المصالح للمكلفين ، وأن كون الفعل مصلحة لابد أن يرجع إلى صفة تخصه ، فلابدَّ من أن يبين تعالى للمكلف الفعل الذى يوجبه عليه وصفته على جملة أو تفصيل ، كما لابدَّ أن يبين وجه وجوبه على جملة أو تفصيل ليحسن من المكلف فعله ويتمكن منه ، ولايصح أن تكون دلالة

---

(١) متفق عليه . بألفاظ متعددة بعضها مع كل صلاة وبعضها مع كل وضوء ينظر صحيح البخارى : ٢١٤/١ ، ٢٣٤/٢ وصحيح مسلم : ٢٢٠/١ . كما أخرجه أحمد : ٣٢٥/٦ ، ٤٢٩ وسنن البيهقى ٣٥/٨ والموطأ ٣٠٨/١ وروى الحديث عن جمع من الصحابة منهم : عائشة وزينب وعلى والعباس وابن عمر وابن عباس وغيرهم . وينظر تخريجه فى نصب الراية ٩/١ والتلخيص الحبير ٦٢/١ والمطالب العالية ٢٣/١ وطرح التزيب للعراق ٦٢/٢ ومجمع الزوائد ٢٢١/١ وتخريج أحاديث اللمع للغمارى ص ٦٤ .

(٢) أورد هذا الدليل أبو الحسين فى المعتمد ٨٩٨/٢ وأبو الخطاب فى التمهيد ٣٨٤/٤ وجعلها أبو الحسين تسعاً بدل عشرا وتابعه أبو الخطاب على ذلك . والمقصود بها ما ورد فى سنن الترمذى والنسائى وابن ماجة وتفسير ابن جرير من طرق وفى تفسير الماوردى ٤٥٩/٢ والدر المنثور ٥٤/٣ وتفسير ابن كثير ٦٦/٣ عن شعبة ابن الحجاج : أنه صلى الله عليه وسلم قال عندما سئل عنها (أى عن الآيات) «لا تشركوا بالله شيئا ولا تسرقوا ولا تزنوا ولا تقتلوا النفس التى حرم الله إلا بالحق ولا تسحروا ولا تأكلوا الربا ولا تمشوا ببرىء إلى ذى سلطان ليقتله ، ولا تقذفوا محصنة أو قال : لا تفروا من الزحف . وأنتم يايهود عليكم خاصة أن لا تعدوا فى السبت» . قال الترمذى : حديث حسن صحيح . وورد فى تفسير ابن كثير ٦٦/٣ وغيره أن المقصود بالآيات « العصا واليد والبحر والطوفان والجراد والقمل والضفادع والدم والسنين » : « وهذا لا يتناسب مع استدلال المصنف » .

وجوبه عليه وتعلق مصلحته به اختياره له ، لأن قد يختار الفساد كما يختار الصلاح ، وهذا يمنع من القول بأن الله تعالى يجوز أن يتعبده بأن يفعل ما يختاره ويقول له : «احكم بما شئت فإنك لا تحكم إلا بالصواب ولا تختار إلا الصلاح» ، كما لا يجوز أن يتعبده .

بأن يخبر عما يكون فى المستقبل كيف شاء بأن يقول : أخبر بما شئت مما يحدث فى المستقبل لأنك لا تخبر إلا بالصدق ولا تختار سواه .

فإن قال قائل : لم لا يجوز أن يتعبد بذلك ويكون تعريف الله تعالى إياه أنه لا يختار إلا الحق والصلاح يجرى مجرى أمره إياه بالفعل المعين ، ودلالته على أنه صلاح له من طريق النص أو غيره من الأدلة . فأما ما ذكرتم من الخبر فإنا نجوزه أيضاً إذا كان جارياً هذا المجرى .

قيل : إذا ثبت أن التكليف لا يصح أن يكون * اختياره موقوفاً على مايكون صلاحاً له فى الدين دون مايكون فساداً فيه من دون دليل يرجع إليه ويميز به أحد الفعلين من الآخر لم يحسن من الله تعالى أن يتعبده باتباع اختياره فى هذا الباب ، كما أنه إذا لم يصح منه أن يكون صادقاً فى جميع ما يخبر به عما يقع ويحدث فى مستقبل الأوقات حتى يخبر عن الغيوب ويكون خبره صدقاً فى جميعهم لم يجزأن يتعبده بأن يخبر عما يختار الاخبار عنه بما يختاره مما يحدث فى المستقبل ، وهذا يفسد قولكم إن القديم تعالى يعلم منه أنه لا يختار إلا الصلاح ، إذ لا يجوز أن يكون ذلك معلوماً مع تعذره فى نفسه .

وأما قولكم إنا نلتزم هذا فى الخبر وانكم إنما تلتزمون هذا فيما يجرى مجرى الخبر عن الأحكام والسنن والعبادات ، وليس هذا هو الذى ألزمناكم وإنما ألزمنا أن يخبر عما يجرى مجرى الغيوب مما يحدث فى المستقبل وتتصرف فيه الناس فى بيوتهم ويأكلونه ويدخرونه ، وهذا لا يلتزمه مسلم ، لأنه يؤدى إلى القدح فى إعلام الأنبياء عليهم السلام ، إذ الإخبار بما يجرى هذا المجرى من أظهر المعجزات وأبينها .

* بداية اللوحة : ٩٩ .

فإن قال : بماذا علمتم أن الانسان لايصح أن يختار ما يجرى هذا المجرى على طريقة واحدة .

قيل له : قد علمنا ذلك بمثل ما علمنا أنه لا يصح أن يخبر بالصدق فى جميع ما يخبر به عن الأمور التى ذكرناها من غير دليل .

فإن قال : لم قلتم إن ذلك إذا لم يصح فى الخبر لم يصح فى الفعل .

قيل له : لأن الخبر فعل أيضاً . فمتى[1] صح أن يكون اختياره موقوفاً على الصلاح فيما يفعله عباده صح أيضاً أن يكون اختياره موقوفاً على الصدق فيما يفعله إذ لا علة يمكن أن يتعلق بها فى تجويز ذلك فى الفعل إلا كَوْن اختياره موقوفاً على الصلاح ، وهذه العلة قائمة فى الخبر أيضاً من الوجه الذى بيناه ، وهو أن يكون اختياره للخبر موقوفاً على كونه صدقاً .

فإن قال : أليس يجوز عندكم فى اليسير من الخبر أن يتفق كونه صدقاً وإنْ أخبر به المخبر لاعن علم ، فَلِمَ لايجوز مثل ذلك فى اليسير من الفعل ، وإن لم يجز فى الكبير .

قيل له : ذلك وإن كان جائزاً فى اليسير فى الخبر فإن إخبار المخبر بذلك اليسير يقبح أيضاً من حيث لا يأمن كونه كذباً ولا يحسن من القديم أن يتعبده بذلك ، فكذلك اليسير من الفعل لا يحسن من المكلف الاقدام عليه من غير دليل ، لأنه لا يأمن كونه مفسدة ، ولا يحسن من القديم تعالى أن يتعبده بذلك لأنه يكون تعبداً بالقبح ، واليسير والكثير متفقان فى قبح التعبد بهما على الوجه الذى ذهب إليه المخالف وإن كان التعبد بالكثير يقبح لوجهين ، والتعبد باليسير يقبح لوجه واحد .

فإن قال : إذا جاز أن يكون المعلوم من حال الأنبياء عليهم السلام أنهم لا يختارون الكبائر والمعاصى المنفرة ، وأن يكون المعلوم من حال الملائكة عليهم

---

(١) فى المخطوطة (فمتا)

السلام أنهم لا يختارون شيئاً من المعاصى ، فَلِمَ لا يجوز أن يكون المعلوم من حال بعض المكلفين أن جميع ما يختار يكون صلاحاً له فى الدين .

قيل له : أبعدت في السؤال لأنا لم ننكر أن يكون المعلوم من حال بعض المكلفين أنه لايختار إلا الصلاح فى الدين والطاعة لله تعالى ، وإنما أنكرنا أن يختار ذلك من غير أن يبين له ماهو صلاح وطاعة ويمكن * من العلم بذلك ، والفرق بينه وبين ما يخالفه من المفسدة والمعصية ، وكيف يلزم على هذا ما ذكرته من حكم الأنبياء والملائكة عليهم السلام وهم ممكنون من العلم بما تعبدوا بتركه من هذه المعاصى وبما أمروا به من الطاعات من طريق الدلالة[1] .

ويدل أيضاً على فساد هذا المذهب أنه لو جاز أن يتعبدا لله تعالى المكلف بمالا يمكنه من العلم به من طريق الدلالة بأن يقول له افعل ماشئت وانك لاتختار إلا الحق والصواب لجاز أن يتعبده بتصديق الأنبياء وتكذيب المتنبئين من غير أعلام ينصبها للأنبياء عليهم السلام ، ويمكنه من العلم بالفرق بين النبى والمتنبىء بأن ينظر فيها ويقول له صدِّق من شئت وكذب فإنك لا تُصَدِّق إلاَّ من كان صادقاً ، ولا تكذِّب إلا من كان كاذباً ، وهذا يوجب الاستغناء عن المعجزات ويؤدى إلى فساد الأدلة . ويدل على فساده أيضاً إنه لو صحَّ من المكلف أن لا يختار على طريقة واحدة إلا ماهو صلاح له فى الدين من غير أن يكون ممكنا من العلم بذلك لصح من القادر أن لا يختار على طريقة واحدة إلاَّ الفعل المحكم المنسق من غير أن يكون عالماً بذلك أو محدثا لفعل الغير فيه ، وهذا يؤدى إلى أن لا يكون الفعل المحكم المنسق دالاً[2] على كون فاعله عالماً ، فى ذلك نقض الأدلة وفساد الأصول ويؤدى أيضاً إلى أن يحسن تكليف من لا عِلم له بالفعل المحكم المنسق

---

* بداية لوحة : (١٠٠)

(١) لاشك بأن قياس العلماء على الأنبياء والملائكة فى هذا الحكم قياس فاسد لوجود الفارق .

(٢) (دالاً) إضافة من المحقق لفساد المعنى بدونها .

كأمر الأعمى[1] بنقط المصاحف على جهة الصواب وما يجرى مجرى ذلك .

ويدل على فساده أيضاً : إنه لو جاز تعبد العالم بما يجرى هذا المجرى لجاز أيضاً تعبد العامى بمثله لوجود العلة[2] التى اعتمدها المخالف فيه . وهو أن يكون المعلوم من حاله أنه لا يختار إلا الحق ولا يفعل إلا ماهو صلاح له فى الدين ، فإذا كان هذا باطلاً بالاجماع ، وكان ذلك المذهب يؤدى إليه وجب أن يكون باطلاً .

وهذه الأدلة التى ذكرناها تدل أيضاً على فساد القول بأن الأنبياء عليهم السلام يجوز أن يتعبدوا باختيار ماشاؤا من التحليل والتحريم من قبل أنفسهم لا عن وحى ودليل .

والجواب عن أول ما احتج به المخالف فيما جوزه من حكم العالم فى هذا الباب : إن المكلّف إذا دل على ما تعبد به من جهة النص أو غيره من الأدلة فقد تعبد بما يتأتى منه فعله ويحسن إقدامه عليه ، وهذا يقتضى حسن التعبد والتكليف ، وليس هكذا ما ذهب إليه المخالف ، لأنا قد بيّنا أن اختيار الصلاح على طريقة واحدة من دون الرجوع إلى الدليل لا يصح من المكلف ، فإنه متى أقدم على الفعل من غير دليل يعلم به كونه صلاحاً على جملة أو تفصيل فإنه يكون مقدما[3] على مالا يأمن كونه قبيحاً ، وذلك يقتضى قبح التكليف ، ويبين الأمر الفصل بين الأمرين انه إذا لم يحسن أن يؤمر بالإخبار عما يحدث ويقع فى المستقبل كيف شاء من غير دليل يرجع إليه وإن كان يحسن أن يتعبد بالإخبار عما نصب له دليل يتمكن به من الإخبار عما يخبر به على وجه يكون خبره صدقاً أو بنص له على ذلك ، وكذلك لا يحسن أن يؤجر بفعل لا يأمن كونه مفسدة وإن كان يحسن أن يتعبد بذلك بأن يمكّن من العلم بكونه صلاحاً من طريق النص أو غيره من الأدلة .

---

(١) فى المخطوطة (الأعما)

(٢) كلمة (العلة) ساقطة من المخطوطة وعلقها الناسخ بقوله (أظن) وقد تكرر منه ذلك كثيراً مما يدل على أنه من طلبة العلم .

(٣) فى المخطوطة (متقدماً) .

والجواب عن الثانى : إنه إنما حسن تعبده بما يؤدى إليه غالب الظن لاقترانه بأمارة صحيحة يتمكن بها من الفصل بين ماهو صلاح له فى الدين * وبين ماهو فساد فيه فيحسن منه عند ذلك الاقدام والكف على ما يقتضيه الدليل يبين صحة هذا إن ما يدعو إلى الفعل يدعو إلى اختياره ، والاختيار يتبع الفعل فى الحسن والقبح ، ولهذا إذا كان الفعل حسناً كان اختياره حسناً ، ومتى كان قبيحاً كان اختياره قبيحاً . وهذا يفسد ماذهب إليه المخالف من اعتبار حسن الفعل بالاختيار لأنه يؤدى إلى أن يكون كل واحد منهما علة فى حسن الآخر ، وذلك يجرى مجرى التنافى[1] . وهذا صورة ما جوَّزه المخالف لأنه لم يعتبر فى حسن التعبد والتكليف إلا اختيار المكلف وقد ثبت أن اختياره ليس موقوفاً على الصلاح دون الفساد ، وأنه قد يختار أحد الأمرين كما يختار الآخر ، وإذا لم يصح أن يتميَّز له الحسَن من القبيح والمصلحة من المفسدة باختياره لصحة حصول الاختيار فيهما جميعاً لم يحسن أن يكون التكليف تابعاً لاختياره ، وتكليف الفعل من طريق الاجتهاد يخالف ذلك لأن الأمارة التى تعبد باعتبارها والعمل على مايوجبه غالب الظن الحاصل عندها يتميز بذلك عنده الحسن من القبيح ، وكذلك الجواب عن إلزامهم العمل بخبر الواحد .

والجواب عن الثالث : إن العامى إنما تعبد بالرجوع إلى من يختار قوله من العلماء لدليل نُصب له ومُكن به من العلم بما يلزمه أن يفعله ، والفرق بينه وبين خلافه ، وهو علمه من دين رسول الله صلى الله عليه ، ومن دين المسلمين بأن الواجب عليه فى الحادثة التى تحدث له أن يرجع فى حكمها إلى العلماء فهو أذاً لم يتعبد بمجرد اختياره .

والجواب عن الرابع : إن ما ذكره إنما يلزم على قول من يذهب إلى أن الواجب من الكفارات الثلاث واحدة لا بعينها ، وأن الوجوب يتعيَّن بفعله ما

* بداية اللوحة : (١٠١)

(١) فى المخطوطة (المتنافى) .

يختاره منها وأن صلاحه يتبع ذلك . فأما على قولنا إن الثلاث واجبة على التخيير[1] وأن المكلِّف قد نص له على أن صلاحه متعلق بكل واحدة منها على الانفراد ، فله أن يختار منها ماشاء ، والإلزام ساقط .

والجواب عن أول مااحتج به فى أمر النبى عليه السلام : إن ما ذكره لا دليل فيه على ماذهب إليه ، لأن السنة إذا كانت إنما عرفت من جهته وبيانه وتأديته عن الله تعالى لم يمتنع أن تضاف إليه كما يضاف القول إلى المجمعين وإن كانوا قد أخذوه عن الدليل الذى نصبه الله تعالى ، بل مأأتى[2] به صلى الله عليه (وسلم) عن الله تعالى مع اختصاص الوحى به أولى بذلك .

والجواب عن الثانى : ماذكره إنما كان يصح لوثبت أن كلام النبى عليه السلام لم يكن مشتملاً على استثناء الأذخر وانه لم يرد استثناؤه وإنما استثناه لقول العباس ، وليس الأمر كذلك ، لأن عندنا أنه صلى الله عليه (وسلم) أراد استثناءه وكان الوحى متناولاً لذلك وإنما صادف ذلك قول العباس . يبين صحة هذا أن الخطاب لو لم يكن مشتملا على الاستثناء وكان الأذخر مراداً[3] به وانما أباحه بعد النهى لقول العباس لكان ذلك نسخاً قبل وقت الفعل . وقد دل الدليل على فساد ذلك من حيث يؤدى إلى البداء على ما بيناه فيما تقدم[4] . وأيضاً فإنه لا يمتنع أن

---

(١) ذهب الجمهور خلافاً للمعتزلة فى مسألة الواجب المخيَّر إلى أن الواجب فى خصال الكفارة واحدة لا بعينها وتتعين باختيار المكلف لها . وذهب المعتزلة كما صرَّح به هنا أن الثلاث واجبة على التخيير . ولذا اعتذر المصنف هنا بأن دليلهم يلزم الجمهور ولا يلزم المعتزلة :

(٢) فى المخطوطة (أنا)

(٣) فى المخطوطة (مراد)

(٤) لعلة بيَّنه فى كتاب النسخ . ومن المعلوم من مذهب المعتزلة أنهم يمنعون وقوع النسخ قبل التمكن من الفعل خلافاً للجمهور . وذلك لانهم يشترطون فى الأمر أن يكون الآمر مريداً وقوع الفعل المأمور به . فإذا نسخ الأمر قبل تمكن المكلف من فعله لزم من ذلك نسبة البداء إلى الله سبحانه والبداء ممنوع ، لأن حقيقته أن يظهر لله جل شأنه شيء كان خافياً عليه تنزه الله عن ذلك . وعند الجمهور يجوز النسخ قبل =

يكون الخطاب مشروطاً من طريق الوحى باستثناء ذلك عند قول العباس لتعلق المصلحة به . وهذا يبين فساد اعتماد[1] المخالف على هذا الخبر ، وأنه لا دليل فيه على ما ذهب إليه * .

والجواب عن الثالث : إن ما أورده لايتناول موضع الخلاف ، إذ لا خلاف أنه صلى الله عليه (وسلم) لو قال : نعم لوجب ، وأيضا الخلاف فى أى وجه كان يقول ذلك من جهة الوحى أو من قِبَل نفسه ، والخبر لا يفيد هذا المعنى — فعندنا إنه صلى الله عليه (وسلم) لو قال : نعم لكان يجب ذلك لأنه كان لا يقوله إلا عن وحى .

والجواب عن الرابع : إن الله تعالى إذا أوحى إليه بأن يعفو عن الصدقة فى هذين الصنفين جاز أن يقول : عفوت لكم عن ذلك ولا يدل ظاهره على أن العفو لم يكن عن أمر الله . يبين ذلك أنه صلى الله عليه (وسلم) لو[2] قال : عفوت لكم عن أمر الله تعالى لكان الكلام سديداً . وكذلك إذا أضمره .

= التمكن من الفعل كنسخ أمر الله لإبراهيم بذبح ولده إسماعيل عليهما السلام ، وهو لا يلزم عليه البداء ، لأن أهل السنة يقولون إن المقصود من الأمر اختبار المكلف فقط وليس المقصود وقوع الفعل ولو أراد الله وقوعه لوقع لأن الله فعَّال لما يريد .

(١) كلمة (اعتماد) ساقطة من المخطوطة وعلقها الناسخ بقوله أظن

* بداية اللوحة : (١٠٢) .

(٢) فى المخطوطة (إنه) بدل (لو) .

والجواب عن الخامس : مثل ما بيناه فيما تقدم من الأخبار ، لأن المراد به إنى كنت أفرضه[1] عن أمر الله تعالى ، إذ لا يمتنع أن يكون الله تعالى قد أعلمنا أن فرض ذلك عليهم مع المشقة المخصوصة مفسدة ، ولولاها لكان الصلاح فى أن يفرض ذلك .

والجواب عن السادس : إنه ليس فيما روى من أن موسى عليه السلام أثبت بذلك الأحكام دلالة على أنه أثبتها من قبل نفسه لا عن وحى ، [2] إذ يصح وصفه بأنه أثبتها وإن كان إنما أثبتها من طريق الوحى .

والجواب عما اعتمده أبو على رحمه الله فيما ذهب إليه أولاً من قوله تعالى : ﴿**كل الطعام كان حّلاً لبنى إسرائيل إلا ماحرَّم إسرائيل على نفسه**﴾[3] . إنه لا يمتنع أن يوصف اسرائيل بأنه حرَّم شيئاً على نفسه وإن كان المقتضى لذلك التحريم الوحى من الله تعالى إذا كان ما يتناوله التحريم من قبل الله تعالى فعلاً له تعلق باختياره . وقد يكون ذلك على وجوه :

---

(١) يعنى بذلك السواك الوارد فى قوله صلى الله عليه وسلم : «لولا أن أشق على أمتى لامرتهم بالسواك» .. الحديث .

(٢) إجابته هذه لا تنفى أنه وردت أخبار بوضع موسى عليه السلام أحكاماً . وكان الاولى أن ينفى هذه الأخبار كما نفى العلم بها أبو الحسين وأبو الخطاب . وكان بالإمكان لو وردت بعض الاسرائيليات فى ذلك تكذيبها لأنها تتعارض مع قوله تعالى : ﴿ **ثم آتينا موسى الكتاب تماماً على الذى أحسن وتفصيلاً لكل شيء وهدى ورحمة لعلهم بلقاء ربهم يؤمنون** ﴾ [الأنعام : ١٥٤] .
والأخبار التى ذكرتها كتب التفسير تقول إن الوصايا العشر التى وردت فى قوله تعالى : «قل تعالوا أتل ما حرم ربكم عليكم» كانت أول ما نزل فى التوراة وليس هى فقط النازلة .

(٣) سورة آل عمران . ٩٣

منها : أن يحرم فعلاً على نفسه على طريق النذر .

ومنها : أن يحرم من طريق اليمين .

ومنها : أن يحرمه من طريق الاجتهاد[١] .

وكل ذلك يرجع التحريم فيه إلى الشرع ، وإن كان لاختياره مدخل فيه ، فيصح أن ينسب التحريم إليه .

---

(١) ينظر تفسير الماوردى ١/٣٣٤ حيث ذكر الاحتمال الأول والثالث وجزم الزمخشرى فى تفسيره ١/٢٠٣ أن التحريم من الله تمشياً مع مذهب المعتزلة .

مسألة

قال : اختلف أهل العلم فى معنى الأصل الذى يقاس عليه الفرع[1] ويثبت حكمه به[2] .

فمنهم من قال : إنه الحكم الذى يرد به النص كتحريم التفاضل فى البر ، وهو قول أكثر الفقهاء[3] .

ومنهم من يقول : إن الأصل هو المحكوم فيه ، وهو البر[4] .

---

(١) فى المخطوطة (الفروع) بدل الفرع .

(٢) ذكر ابن برهان فى الوصول إلى الأصول ٢/٢٢٥ أن الخلاف فى هذه المسألة لفظى لاحظ للمعنى فيه فى ثلاث مواضع من المسألة . ونقله الشوكانى فى الارشاد ص٢٠٤ ونسبه لابن برهان ، كما مال له الآمدى فى إحكام الأحكام ٣/١٩٣ وكذلك نسبه ابن النجار فى شرح الكوكب المنير ٤/١٤ إلى ابن قاضى الجبل من الحنابلة :

(٣) أى أن الأصل هو الحكم الثابت فى محل الوفاق وبه قال فخر الدين الرازى فى المحصول ٢/٢٤٢ ، وقال أيضاً أن العلة أصل لحكم الفرع لأنه يثبت بها ، فلهذا يطلق عنده الأصل على الحكم وعلى العلة باعتبارين وختم المسألة بقوله : اعلم أنا ساعد الفقهاء على مصطلحهم لئلا نفتقر إلى تغيير مصطلحهم» ونقل ابن النجار عن ابن عقيل ما يقارب كلام الرازى من اطلاق الأصل على الحكم وعلى العلة . ونسبة المصنف هذا القول لأكثر الفقهاء لا تصح حيث أن أكثر الفقهاء قالوا بالقول الثانى .

(٤) وبهذا قال جمهور الفقهاء ومنهم ابن السبكى فى جمع الجوامع مع البنانى ٢/٢١٢ والآمدى فى إحكام الأحكام ٣/١٩٣ وابن أمير الحاج فى التقرير والتحبير ٣/١٢٤ وتقل عن البزدوى أنه الأشبه . وقال به الغزالى فى المستصفى ص ٤٥٣ وتابعه ابن قدامة فى الروضة ص٣١٥ . وصححه ابن السمعانى على مافى ارشاد الفحول ص٢٠٤ . وتنظر الأقوال فى المسألة أيضاً فى اللمع ص٥٧ وفواتح الرحموت =

والذى يختاره شيوخنا أن الأصل هو النص الذى يثبت به الحكم مثل الخبر الوارد بتحريم التفاضل فى البر[١] .

واحتج من ذهب إلى القول الأول[٢] بوجوه منها :

(الأول)[٣] : إن من حق الأصل أن يشاركه الفرع فى الشبه الذى يجمعهما ، وهذا لا يأتى فى الخبر .

(الثانى) : إن من حق الأصل أن يكون معللاً ، وهذا إنما يأتى فى حكم النص لا فى النص ، لأن النص لا يصح تعليله .

(الثالث) : إن من حق الفرع أن يكون مُشبهًا للأصل فى الحكم ، وهذا لا يصح فى الخبر ، لأن الفرع لا يجوز أن يكون مشبهاً له .

والذى يدل على صحة ما اختاره شيوخنا[٤] : إن المراد بالأصل فى القياس الشرعى هو الأمر الذى يؤدى النظر فيه إلى العلم بحكم الفرع ومشاركته لحكم النص فى كونه مراداً لله تعالى كما أن الحكم الثابت بالنص مراد له ، لأن ما يتعلق الفرع به هذا التعلق ويمكن الوصول إلى حكمه من جهته وبالنظر فيه من الأصول يوصف بأنه أصل له ، وما لا يتعلق به هذا التعلق من الأصول فإنه لا يوصف بأنه

٢٤٨/٢ والعضد على ابن الحاجب ٢٠٨/٢ وتيسر التحرير ٢٧٥/٣ ونهاية السول مع البدخشى ٣٨/٣ .

(١) نسب هذا القول الأسنوى فى نهاية السول والرازى فى المحصول للمتكلمين . ونسبه الشوكانى فى ارشاد الفحول للباقلانى والمعتزلة . واختاره أبو الحسين فى المعتمد ٧٠٠/٢ بعد أن بيّن أن لكل إطلاق وجهاً صحيحاً . وضعفه الرازى فى المحصول كما ضعف القول الثانى أيضاً . وينظر الشرعيات ص ٣٢٧ وذكر أنه فصَّل القول فى ذلك فى كتابه (النهاية) .

(٢) وهو أن الأصل هو الحكم .

(٣) رقمت الوجوه لتتوافق مع أجوبتها التى أوردها المصنف مرقمة .

(٤) يقصد شيوخ المعتزلة وفى مقدمتهم أبو الحسن الكرخى وأبو عبد الله البصرى والجبائيات .

أصل له وإن وصف بأنه * أصل لغيره . وإذا ثبت أن المراد بالأصل ما ذكرناه ، وقد علمنا أن القياس لحكم الأرز على حكم البر فى تحريم التفاضل إنما يمكنه أن يثبت هذا الحكم فى الأرز لمكان الخبر ونظره فيه ، وأنه لو لم ينظر فيه لما أمكنه أن يعلم تحريم التفاضل فى الأرز(1) ، ألا ترى أنه لا بد من أن يتأمل ما يتناوله الخبر من تحريم التفاضل فى البر وأنه متعلق بالاسم فقط او بصفة عليها البر . فإذا عُلم أن التحريم إنما يتعلق بالصفة دون الاسم وأن الاسم إنما ذكر ليكون طريقاً إلى العلم بصفة المسمى صح وعلم ورود التعبد بالقياس أمكنه أن يعرف الحكم فى الأرز بأن يحمله على حكم البر الثابت بالخبر للشبه الذى يجمعهما وهو الكيل أو الأكل فى الجنس . فإذا كان الذى يختص بإمكان استفادة حكم الفرع منه وإثباته لأجله وبالنظر فيه هو الخبر وجب أن يحكم بأنه الأصل دون غيره . ألا ترى أن مراد الله تعالى إنما يعرف بالخطاب لا بالحكم . وهذه الطريقة مستمرة أيضاً فى معنى الأصل فى القياس العقلى . ألا ترى أنا نقول : إن الحوادث التى هى تصرفنا أصل للعلم يكون سائر المحدثات التى هى الأجسام وما يجرى مجراها من الاعراض محتاجة إلى المحدِث الذى هو القديم تعالى لماَّ كنا إنما نعلم الحكم الذى هو حاجتها إلى المحدث فى النظر فى الحوادث التى تقع منا فى الشاهد . فإذا علمنا حاجتها إلى المحدِث من حيث كانت محدَثة علمنا مشاركة تلك المحدثات لها فى الحاجة إلى المحدث من حيث شاركها فى المعنى المقتضى للحاجة إلى المحدث وهو الحدوث

فإن قال قائل : لوكان الأصل الذى اعتبرتم فى القياس العقلى مُشْبهاً لما جعلتموه أصلاً فى القياس الشرعى لوجب متى(2) علم ورود النص بالحكم والعلة التى يتعلق الحكم بها أن يمكنه أن يعلم مشاركة الفرع له فى الحكم إذا علم الشبه

* بداية اللوحة : ١٠٣ .

(١) كلام المصنف هذا يمكن نقضه بأنه يصح القياس على مايتفق الطرفان على حكمه ولو لم يعلما دليل الحكم . فمعرفة دليل الحكم الأول ليس شرطاً فى وجود القياس كأن يكون الحكم ثابتاً بالاجماع .

(٢) فى المخطوطة (متا) .

الذى يجمعهما وأن لا يحتاج إلى العلم بورود التعبد بالقياس ، كما أنه إذا عرف الأصل فى القياس العقلى وعلة الحكم ومشاركة الفرع إياه فيها فإنه يعلم حصول الحكم فى الفرع ولا يحتاج إلى استئناف نظر فى أن من سبيل الفرع أن يكون مقيساً على الأصل .

قيل له : ما ذكرته من الفصل بين القياس العقلى والشرعى لا يقدح فيما جمعنا به بينهما من أن الأصل فى القياس العقلى لمَّا كان الأمر الذى يمكن أن يعلم حكم الفرع بالنظر فيه وجب أن يكون الأصل فى القياس الشرعى مثله ، والفصل بين القياسين من الوجه الذى ذكرته لا يمنع مما قلنا ، وإنما حصل هذا الفصل بينهما لأن القياس العقلى يستند إلى علل موجبة للأحكام على التحقيق ، فمتى علم بالنظر فى الأصل تعلق الحكم بعلة وجب القطع على أن كل ما يشاركه فى تلك العلة يجب أن يكون مشاركاً له فى الحكم ، لأن ما يوجب للغير حكماً أو حالاً لأمرٍ يرجع إلى ذاته لا يجوز أن يوجد فى موضع فلا يوجب ذلك ، كما لا يجوز أن يكون ايجابه لما يوجبه مختصاً بوقت دون وقت ، وهذا يغنى عن استئناف النظر فى أن من حق الفرع أن يقاس على الأصل ، وليس هكذا القياس الشرعى ، لأن العلل الشرعية ليست بموجبة للأحكام على التحقيق وإنما * جعلت أمارات لها ، ولا يصح أن يعلم كونها أمارة للحكم إلا عند ورود التعبد بالقياس لأنا نجوز أن تكون الصفة التى هى علة حكم الأصل مقصورة عليه لتعلق المصلحة فى ذلك ولا[1] يعتبر بها سائر ما يشاركها فى الحكم لاختلاف المصلحة فيهما وإنما نعلم اتفاق الصفتين فى باب المصلحة بالسمع وورود[2] التعبد بالقياس وقد شرحنا الكلام فى هذه المسألة وأوضحناه فيما تقدم[3] . وهذا يسقط ما سأل عنه السائل .

---

* بداية اللوحة : (١٠٤) .

(١) (لا) إضافة من المحقق لعدم صحة العبارة بدونها .

(٢) فى المخطوطة (ورود) وفى الهامش قال الناسخ اظنها (وورود) .

(٣) فى المسألة الأولى من الجزء الثانى من هذا الكتاب .

فإن قال : هلا قلتم إن ثبوت الحكم فى الفرع يمكن أن يعلم بالنظر فى حكم الخبر الذى هو تحريم التفاضل فى البر ، لأنا إذا علمنا حصول التحريم فيه وما يتعلق به من العلة ومشاركة الأرز إياه فيها أمكننا ان نعلم حكم الأرز فى تحريم التفاضل .

قيل له : إن كنت تريد بحكم البر اعتقاد تحريمه او تجنب العقد المشتمل على التفاضل فيه فذلك مما لا يصح أن يعتبر ، لأنه فعل المكلف .

ولو عصى فى ذلك ولم يفعله لما أثَّر انتفاؤه فى صحة استعمال القياس ، وإثبات حكم الفرع ، وإن أردت به حكم الله فيه فإنه إنما يثبت بالخبر ، وهو الطريق إليه ، ولولاه لما علم ثبوته . فإذا كان هذا الحكم يفتقر إليه كافتقار الفرع وجب أن يحكم بأن الخبر هو الأصل لهما جميعا لاسيما وقد بينا أن كون حكم الفرع مراداً لا يصح أن يعلم إلا بالخطاب دون الحكم .

فإن قال : لا يمتنع أن يكون حكم الخبر هو الأصل للفرع وإن[1] كان من حقه أن يستند إلى الخبر ولولاه لما يثبت ، كما أن عندكم أن كون العلم بكون القادر قادراً هو الأصل للعلم بكونه حياً . فإن كان كونه حياً هو الذى يصحح كونه قادراً ولولاه لما صح كونه قادراً .

قيل له : إنما صح أن يقول ذلك فى العلم بكونه قادراً وكونه حياً وأن لا يعتبر فى ترتيب العِلْمين ترتيب الصفتين لأن العلم بكونه قادراً يصح أن يحصل من دون حصول العلم بكونه حياً وإن لم يصح أن يكون قادراً إلا وهو حى . وليس هكذا ما قلناه فى الخبر ، إذ لا سبيل إلى العلم بحكم الفرع إلاَّ بعد العلم بالخبر . ومتى لم ينظر فيه لم يحصل العلم بحكم الفرع[2] .

فإن قال : الخبر وإن لم يستغنى عنه فى العلم بحكم الفرع فإن حكم النص غير

---

(١) فى المخطوطة (فإن) .

(٢) قوله : لايحصل العلم بحكم الفرع إلاَّ بعد النظر فى الخبر ليس بمسلم .

مستغنى[1] عنه أيضاً ، لأن التعليل إنما يتناوله دون الخبر .

قيل له : لسنا ننكر هذا ، وليس يجب أن يكون كل مالا يتم معرفة حكم الأصل إلا به أصلاً له ، من ها هنا قال زيد ترتيب العلوم لا يوجب ترتيب المعلوم . وإنما المعتبر فى هذا الباب بما يستفاد العلم به من النظر فيه ، فإذا كان الخبر هو الذى نعلم حكم الفرع بالنظر فيه ولولاه لما صح أن نعلم ذلك كما لا يصح أن نعلم الحكم فى البر إلاَّ به وجب أن يكون الخبر هو الأصل[2] .

فإن قال : إذا كان الفرع يفتقر إليهما جميعاً فَلِمَ صار الخبر بأن يكون أصلاً له أولى من الحكم الذى يتعلق بالبر .

قيل له : لما بيناه من أنه لولا الخبر لما عُلم الحكم فى البر ، فإذا كان ثبوت الحكم فيه يستند إلى الخبر كما أن حكم الفرع يعلم بالنظر فيه وجب أن يكون هو بكونه أصلاً أولى . يبين صحة هذا أنه إذا وجد الخبر صح أن يعلم حكم الفرع وإن لم يوجد البر . ولولم يوجد الخبر لما صحَّ أن يعلم ذلك .

فإن قال : هذا مسلم ولكن * حكم البر لابد من اعتباره وجد أو لم يوجد ، لأن التعليل إنما يتناول ذلك دون الخبر وإثبات الحكم فى الفرع مفتقر إلى التعليل ، فلهذا جعلتُ حكم البر أصلاً له .

قيل له : إذا سلمتَ أن العلم بحكم الفرع لا يثبت إلا بالنظر فى الخبر ، وأنه مستفاد من جهته ولم تنكر كونه أصلاً من هذا الوجه واخترت أن يعبِّر عن حكمه

---

(١) فى المخطوطة (مستغنا) .

(٢) هذا الجدل لاطائل تحته حيث أن الخبر ، وكذلك الحكم فى محل الوفاق وكذلك المحل الذى ثبت فيه الحكم بالنص وكذلك العلة الجامعة يمكن أن تسمى من جهة اللغة أصلاً ولكن كل واحد يسمى أصلاً باعتبار غير الاعتبار الذى سمى به الآخر . وينبغى أن يحصر النزاع فى التسمية . اصطلاحاً . وقديما قالوا لامشاحة فى الاصطلاح .

* بداية اللوحة : (١٠٥) .

الذى يتناوله التعليل بأنه أصل أيضا لم يمتنع ذلك ، وإنما غرضنا بما ذكرناه أن نبيِّن أن الخبر لا بد من أن يكون أصلا للقياس وأن الفرع مفتقر إليه وحكمه فى كونه مراداً لله تعالى مستفاد من جهته . فإذا صح هذا بما بيناه لم يمتنع من أن يعبر عن الحكم بأنه أصل ويراد به أن التعليل يتناوله كما قد يعبر عن نفس البر بأنه أصل يراد به أن العلة التى هى الكيل أو الأكلة صفة له[1] .

فإن قال : لو كان الخبر هو الأصل لقياس الأرز على البر لما صح أن يعلم الفرع من دونه ، ولا يصح إلا كونه أصلاً أبداً ، وليس هكذا خبر تحريم التفاضل فى البر لأن النص لو ورد بتحريم التفاضل فى الأرز دون البر لصح ذلك ، ولم يكن خبر البر أصلاً . وكان خبر الأرز هو الأصل وحكم البر مقيساً عليه ، وهذا يبين فساد تشبيهكم الأصل فى القياس الشرعى بالأصل فى القياس العقلى .

قيل له : إنما جمعنا بينهما من حيث بيَّنا أن خبر البُر إذا كان قد تقرر فى الشرع أن حكم الأرز منه يستفاد ، وبالنظر فيه يوصل إلى العلم به وجب أن يجرى ذلك مجرى الأصل فى القياس العقلى ، لأنه إنما يوصف بذلك من حيث كان حكم الفرع يعلم بالنظر فيه والفرق بينهما فى أن طريقة الشرع يجوز عليها التغيير بحسب المصلحة ، وطريقة العقل لايجوز ذلك فيها ولا[2] تمنع من اجتماعهما فى الوجه الذى منه جمعنا بينهما ، على أن لطريقـة العقل شبها بطريقة القياس الشرعى فى هذا الباب . ألا ترى أن العلم بكون القديم تعالى قادراً أصل للعلم بكونه حياً ، والعلم

---

(١) بعد جهد جهيد سلَّم المصنف أنه يمكن أن يعبَّر عن الحكم الثابت بالنص أنه أصل ، كما يمكن أن يعبَّر عن محل الحكم الثابت بالنص أنه أصل . وبهذا يتبين تكما صرح جمع من الأصوليين أن الخلاف فى هذه المسألة ليس من باب الخطأ والصواب فى الآراء ، بل من باب الأحق بالتسمية أنه أصل . وقد أحسن فخر الدين الرازى فى إظهار المرونة حيث ذكر أنه يمكن أن يسمى الحكم الثابت بالنص وكذلك العلة بأنها أصل ولكن باعتبارين مختلفين ، كما أبدى استعداده لموافقة الفقهاء على اصلاحهم ، وهو كون المحل الذى ثبت فيه الحكم بالنص هو الأصل .

(٢) فى المخطوطة (لا) وأضفت الواو لحاجة العبارة إليها .

بكونه حياً فرع عليه إذا كان طريق العلم بذلك الإستدلال ، ولو قدَّرنا أن العلم بالقديم[1] تعالى وبصفاته ضرروى لما كان أحد العِلْمين أصلا للآخر ، فإذا لم يمتنع هذا فى طريقة العقل ففى طريقة الشرع أولى أن يصح .

فإن قال : فما قولكم فى الفرع إذا كان مردوداً إلى الاجماع ، والاجماع لابد من أن يكون حاصلاً عن دليل ، وإن لم يكن ذلك الدليل معلوماً ، فهل تقولون أن أصل هذا الفرع هو الاجماع أو دليله الذى استند إليه ، فإن قلتم إنه الاجماع لم يصح ذلك على ما اعتبرتم ، لأن الاجماع مفتقر إلى ذلك الدليل ، كما أن حكم الخبر مفتقر إليه ، وإنْ قلتم إن الأصل هو دليله فكيف يكون ذلك أصلاً للقائس وهو لا يعرفه ولا يميز بينه وبين غيره ، وهذا يمنع من تمكنه من حمل الفرع عليه[2] .

قيل له : قد أجاب شيوخنا عن هذا بأن الاصل على التحقيق هو الدليل الذى حصل عليه الاجماع ، وقول السائل إنه لا يصح كونه أصلاً من حيث لا يعلم القائس فإنه لا يلزم ، لأنه معلوم للقائس على الجملة .
وإنما لا يعلمه على التفصيل . ألا ترى أنه يعلم أن الاجماع لم يحصل إلا عن دليل من أدلة الشرع من وحى او تنزيل أو ما يجرى مجرى ذلك . فإذا علم هذا صحَّ منه أن ينظر فيه * ويستفيد حكم الفرع منه ، وكونه غير عالم به على التفصيل لا يمنعه من القياس ، لأنه إذا علم الحكم الثابت بالاجماع المستند إلى ذلك الأصل أمكنه تعليله كما يمكن تعليل الحكم الثابت بالنص . ولا يبعد عندى أن يجاب عن هذا السؤال بأن الأصل فى هذا الموضع هو الاجماع لأنه دليل معلوم كالنص ،

---

(١) فى المخطوطة (بأن القديم) وفى الهامش قال الناسخ (أظنه بالقديم) .
(٢) هذا السؤال فى غاية الوجاهة ، ولذلك كانت الاجابة عليه غير مقنعة ، فمعرفة الدليل على الجملة لاتمكن المجتهد من النظر فيه وهم جعلوا النظر فى الدليل شرطاً فى الوصول لحكم الفرع والله أعلم .
* بداية اللوحة : (١٠٦) .

والحكم يثبت به كما ثبت بالنص ، فلا يمتنع أن يكون جارياً مجراه فى كونه أصلاً ، وإن كان مأخوذاً عن دليل آخر ، لاسيما إذا كان ذلك الدليل غير معلوم لنا على التفصيل ، وافتقاره إليه لا يخرجه من أن يكون دليلاً على الحكم الثابت به .

فإن قال : فما قولكم فى الفرع إذا أمكن أن يُعلم حكمه بطريقين ، مثل أن يكون الحكم الذى يعلل فَرُدَّ ذلك إليه ثابتاً[1] بنصين ، أتقولون إن كل واحد منهما أصل له ، فكيف يصح ذلك مع علمنا باستغناء الفرع بأحدهما عن الآخر ، لأن العلم بحكم الفرع يصح حصوله إذا نظر فى أحدهما وإن لم ينظر فى الآخر ، وإن قلتم إن أحدهما هو الأصل لم يصح ذلك ، لأن حكم أحدهما فيما يقتضى أصلاً مثل حكم الآخر .

قيل له : إذا كان الأمر كما وصفت فإن كل واحد من النصين يكون أصلاً له ، وقولك بأن النظر فى أحدهما يستغنى به عن[2] النظر فى الآخر لا يمنع من كون كل واحد منهما أصلاً ، لأنه إنما كان أصلاً من حيث أمكن أن يعلم حكم الفرع بالنظر فيه ، لامن حيث وقع فيه النظر . والاستغناء بالنظر فى أحدهما عن الآخر لا يخرجه من أن يكون له رتبة الأصل ، كما أن الحكم إذا كان عليه دليلان فالاستغناء عن النظر فى أحدهما عن الآخر لا يمنع من كون كل واحد منهما دليلاً عليه . وهذا الذى سألت عنه له شبه بالعقليات ، لأن العلم بكون القديم تعالى عالماً أصل للعلم بكونه حياً ، وكذلك العلم بكونه قادراً وبكونه مريداً ، والعلم بكونه حياً فرع لهذه العلوم ، وكل واحدٍ منهما أصل له[3] .

(١) (ثابتا) خبر يكون .
(٢) (به) إضافة من المحقق .
(٣) أغرق المصنف الكتاب بالأدلة العقلية لغلبة علم الكلام عليه ، فهو فارسه الذى لايشق له فيه غبار .

وأما الذى يدل على فساد[1] قول من ذهب إلى أن الأصل هو المحكوم فيه الذى هو البر ، أن الأصل لابد من وجوده ، والبر لو لم يوجد لصح القياس إذا علم الخبر ، وأيضاً فإن الأصل لو كان هو البر لوجب أن يكون الفرع هو الأرز ، ولو كان ذلك كذلك لكان العلم بالأصل والفرع هو المشاهدة ، لأن من يقول بذلك إنما يجعله أصلاً من حيث يفتقر الحكم ــ الذى هو العقد ــ إليه ، وذلك يعلم من حالهما ضرورة ، فكان يجبُ إذا علم تعلق الحكم بهما على هذا الحد أن يعلم كون أحدهما أصلاً وكون الآخر فرعاً . وهذا يمنع من وقوع الخلاف فيهما ، لأن ما طريقه المشاهدة لا يجوز وقوع الخلاف فيه .

فإن قال : البر وإن لم يوجد فلابدَّ من تقرير وجوده ليصح التعليل .

قيل له : لم ننكر هذا ، فإنما قلنا إنما يفتقر الفرع إلى وجوده ولا يصح حصول العلم به من دون وجوده هو الأصل دون ما يستغنى عن وجوده ، وإن كان لابد من اعتبار حكمه على التحقيق أو التقدير .

وقد بينا أنه ليس كل ما يفتقر فى إثبات حكم الفرع إلى معرفته يجب أن يكون أصلاً له ، إذ لا يمتنع أن يكون الأصل الذى هو المنظور فيه * يفتقر إلى أمر آخر ليصح أن يكون النظر فيه مؤديا إلى حكم الفرع فيجرى ذلك مجرى الشرط فى هذا الباب .

---

(١) ما كان للمصنف أن يعبِّر بكلمة (الفساد) بعد أن سلَّم بجواز إطلاق كلمة الأصل على الحكم الثابت بالنص وعلى المحل الذى ثبت فيه الحكم بالنص فيما تقدم قبل صفحتين .

* بداية اللوحة : (١٠٧) .

والجواب عن الوجه الأول[1] الذى تعلق به مخالفونا : إن ما[2] ذكروه يوجب أن يكون الأصل هو البر دون حكم النص ، لأن الشبه الذى هو العلة إنما يحصل فيه لا فى حكمه الذى هو التحريم ، وهذا لا يذهب إليه أكثرهم[3] . وقد دللنا على فساد قول من يذهب إليه ، فالصحيح على الطريقة التى بيناها فى معنى الأصل أن يقال أن الفرع يجب أن يكون مشاركاً لحكم الأصل فى الشبه الذى يجمعهما لا للأصل الذى هو النص . فما قالوه من أن الأصل والفرع يجب أن يكون مشتركين فى شبه يجمعهما غير مسلم[4] ، وإذا أطلق ذلك فيجب أن يكون المراد به حكم النص أو المحكوم فيه .

والجواب عن الثانى : إن كون الحكم هو المعلل لا يمنع من كون الخبر أصلاً للدليل الذى بيناه ، وقد بينا أن الاحتياج إلى تعليل الحكم الثابت بالخبر فى كون النظر فيه مؤدياً إلى العلم بحكم الفرع لا يؤثر فى كون الخبر أصلاً .

---

(١) الوجه الأول من الوجوه الثلاثة التى استدل بها من قال : إن الأصل هو الحكم الثابت بالنص .

(٢) فى المخطوطة (إنما) .

(٣) بل هذا القول هو الذى قال به جمهور الفقهاء كما بينا ذلك فى أول المسألة .

(٤) عدم تسليم المصنف بقول بعض الأصوليين يجب أن يكون الأصل والفرع مشتركين فى شبه يجمعهما فيه إصرار على تصحيح ما ذهب إليه بدون مبرر مقنع ، ثم هو استدلال بمحل النزاع ، وهو غير جائز .

والجواب عن الثالث : إن الصحيح فى الفرع أن يقال إن حكمه يجب أن يكون بمثل حكم الأصل لا مثل الأصل[1] فإن استعمل على غير هذا الوجه كان توسعاً ، وهذا يسقط تعلقهم بما تعلقوا به .

---

(١) هذا الجواب ضعيف لأن قول المستدل : من حق الفرع أن يكون مشبهاً للأصل فى الحكم هو تشبيه لحكم الفرع بحكم الأصل فلا فرق إلا فى العبارة .

مسألة

قال : اختلف أهل العلم فى المعنى الذى يعتبر فى الأصل ويحمل الفرع عليه فيحكم فيه بحكمه لمشاركته إياه فى ذلك ، فمنهم من يعتبر فى هذا الباب العلة ، ويقول إن العلة هى الصفة التى تدل الدلالة على إن الحكم يتعلق بها فى الأصل ويُعلم إن تعلقه بغيرها لا يصح ، وهذه طريقة من يذهب إلى أن الحق فى واحد معين من أقاويل القائسين دون ما خالفه[1] .

ومنهم من يعتبر الشبه[2] فى ذلك ، ثم يختلفون :

فمنهم من يقول : إن الفرع إذا رد إلى الأصل لشبه يجمعهما وحُكِمَ فيه بما يقتضيه ذلك الشبه من حكم الأصل كان ذلك قياساً صحيحاً ، ولا يشرط فى ذلك ثبوت تعلق الحكم فى الأصل بذلك الشبه عن دليل أو أمارة ، ويقول يكفى أن يحصل الظن بأن الحكم متعلق به ، وهذه طريقة كثير ممن لا يتصور الأصول من الفقهاء ، ولهذا يعتبرون فى صحة العلة أن تجرى فى معلوماتها ولا يدفعها

(١) هذا القول يتوافق مع أصول المعتزلة ، وما اختاره المصنف لايخرج عن هذا فهو اختلاف فى عبارة . وقد قال فى الشرعيات ص ٣٣٠ « لاتوصف العلة بأنها علة إلا ولها تأثير فى ذلك الغير معلوم أو معتقد بوجه من الوجوه ، وتأثير العلة الشرعية ينبغى أن يعلم بالدليل أو الأمارة أن الحكم يتعلق بها ، وأن تعلقه بها أولى من غيرها . وقال : إن العلل الشرعية تقوم مقام الدواعى وقد تكون التسمية من باب الخلاف فى عبارة لأن ما نسميه علة يسميه غيرنا شبهاً ولابد للعلة من طريق تتميز به عن ما ليس بعلة ، ومن امتنع من ذلك من أصحاب الشبه فقد أبعد ، كما أن من اعتبر فى ذلك الأدلة القاطعة فقد أبعد ، ولا نشترط أن تكون العلة مجمعاً عليها » . وقال أبو الحسين فى المعتمد ٧٧٢/٢ : « ويجب أن يكون لذلك الشبه تعلق بالحكم وتأثير فيه » .

(٢) المراد بالشبه سيبينه المصنف فى الفصل التالى لهذه .

أصل ، ولا يعارضها علة[1] .

ومنهم من يذهب إلى أنه لابد من أن يكون ثبوت تعلق الحكم بالشبه مستنداً إلى دليل[2] .

---

(١) قال ابن السمعانى على ما فى إرشاد الفحول ص ٢٠٦ « ذهب بعض القياسيين من الحنفية وغيرهم إلى صحة القياس من غير علة إذا لاح بعض الشبه » ونقل عن ابن فورك أيضاً قوله : « من الناس من اقتصر على الشبه ومنع القول بالعلة » . وقال أبو الخطاب فى التمهيد ٦/٤ : « وذهب بعض الحنفية إلى أنه يكتفى فى القياس بضرب من الشبه ولايحتاج إلى علة مؤثرة » وقال : إنهم احتجوا بأن الصحابة لم تعتبر فى القياس أكثر من مجرد الشبه لما ورد فى رسالة عمر رضى الله عنه لأبى موسى . ولكن السمرقندى فى ميزان الأصول ص ٦٥٦ عدَّ قياس الشبه من الأقيسة الفاسدة وكذلك فى ص ٥٧٣ . وقال فى ص ٦٠٨ « ومطلق الشبه ليس بكاف ، فإنه مامن موجودين حادثين إلا وبينهما نوع مشابهة ، لكن القياس الصحيح أن يكون بينهما مشابهة بوصف مؤثر ، والقياس الفاسد أن يكون بينهما مشابهة إما من حيث الصورة أو من حيث الأحكام من غير تأثير فى إثبات الحكم . ثم قال : «والصحيح يجب أن يعتبر الشبه بكل ماله تأثير فى الحكم » . ولذا قال الشوكانى فى ص ٢٢٠ نقلا عن السمعانى أن من ادعى التحقيق من الحنفية قال ليس بحجة . وقال الباجى فى إحكام الفصول ص ٦٣٢ : « ذهب قوم من المتفقهة إلى أن القياس لايحتاج إلى أكثر من تشبيه الشيء بالشيء على مايقع فى النفس دون اعتبار معنى زائد على ذلك يطلبه القائس ، وبه قال القاضى أبو جعفر والقاضى أبو بكر . وذهب الجمهور من أصحابنا وغيرهم إلى أنه يحتاج إلى دليل يدل على صحة العلة » ثم قال : وهو الصحيح عندى . ومقصوده بالقاضى هو أبو بكر الأبهرى وليس الباقلانى ، لأن الباقلانى لا يقول بقياس الشبه على ما فى البرهان ٨٧٠/٢ .

(٢) نسب القول بالشبه إذا عضده دليل أو أمارة لجمع كبير من أهل العلم منهم فخر الدين الرازى فى المحصول ٢٧٩/٢/٢ حيث قال : « والحق أنه متى حصلت المشابهة فيمايظن أنه علة الحكم أو مستلزم لما هو علة له صح القياس » وقال به الأمدى فى إحكام الأحكام ٢٩٧/٣ وقال هو الأقرب إلى قواعد الأصول . ونقل الأسنوى فى نهاية السول ٦٤/٤ وغيره عن الشافعى القول بالمشابهة فى الحكم . وفى الرسالة ص ٤٧٩ « أن يكون الشيء له فى الأصول أشباه فذلك يلحق بأولاها به وأكثرها شبهاً فيه ، وقد يختلف القائسون فى هذا » وفى البرهان ٨٧١/٢ نسب القول=

ومن الفقهاء من لا يراعى فى الشبه بين الأصل والفرع اكثر من أن ينظر فى بعض الأمارات ، فإذا غلب على ظنه عند النظر فيها أن من حكم بعض الفروع أن يكون محمولاً على بعض الأصول فى حكم من أحكامه حَكَمَ بثبوت ذلك الحكم فى الفروع وإن لم يكن هناك شبه يجمعهما[1] .

والصحيح عندنا أن المعنى الذى يعتبر فى حمل الفرع على الأصل هو الشبه الذى يجمعهما إذا دلت الدلالة عليه ، واقتضت الأمارة المؤدية إلى غالب الظن أن حكم الأصل به يتعلق ، وقد يسمى[2] هذا المعنى علةً كما يسمى شبهاً ، إلا أنه لا يجوز وصفه بأنه علة إلا بعد ثبوت تعلق الحكم به من جهة القياس ، لأن تسميته علة يقتضى حكماً معللاً به وذلك لا يثبت إلا بعد* القياس ، فأما وصفه بأنه شبه

= بقياس الشبه لمعظم الفقهاء واختاره وردَّ على القاضى الباقلانى قوله بعدم حجيته . ونقل ابن النجار فى شرح الكوكب المنير ١٨٩/٤ وغيره من ابن عُلية وأبى حنيفة وأحمد القول باعتبار الشبه فى الصورة دون الحكم ، فقاس الأول الخيل على البغال والحمير فى سقوط الزكاة . وقاس الثانى حرمة لحم الخيل على حرمة لحم الحمير ، وقاس الثالث الجلوس للتشهد الأول على الجلوس فى التشهيد الثانى فى الوجوب . ونقل حجيته عن الحنابلة والشافعية . ونقل القول بعدم الحجة عن الباقلانى وأبى يعلى والحنفية والصيرفى . ونسب الشوكانى ص ٢٢٠ عدم القول به إلى أبى اسحاق المرزوى وأبى اسحاق الشيرازى والقاضى أبى الطيب الطبرى أيضاً .

(٢) قوله : وإن لم يكن هناك شبه يجمعهما قد يُريد به مجرد الشبه وقد يريد به الوصف الطردى . ونسب امام الحرمين فى البرهان ٧٨٩/٢ إلى جماعة من الحنفية أنه حجة إذا سلم عن الانتقاض وجرى على الاطراد . ونقل عن الكرخى أنه مقبول جدلاً ولا يسوغ التعويل عليه عملاً ولا فتوى . وقد شنَّع الباقلانى على ما فى البرهان هل مافى البرهان على الطاردين حيث قال : « فمن طرد عن غِرةٍ فهو جاهل غبى ، ومن مارس قواعد الشرع واستجاز الطرد فهو هازىء بالشريعة » ومن عبارات ابن السمعانى اللطيفة على ما فى شرح الكوكب المنير ١٩٨/٤ : « قياس المعنى تحقيق والشبه تقريب والطرد تحكم » ووصف ابن النجار القول بحجة الطرد أنه ضعيف جداً .

(٢) فى المخطوطة (يسما) .

* بداية اللوحة : (١٠٨) .

فلا يمتنع قبل القياس[1] . ألا ترى أنا نعلم الشبه بين الأرز والبر فى كون كل واحد منهما مكيلاً أو مأكولاً فى الجنس قبل قياس أحدهما على الآخر وإن كان إذا قيد ذلك بأنه الشبه الموجب للحكم فى الفرع لم يصح أيضاً ذلك إلا بعد القياس . وهذا الشبه يختلف ، فربما كان طريق العلم به العادات ولا يكون للشرع مدخل فيه ، وربما كان طريقة العرف أو اللغة ، وربما كان طريقه الشرع . فالأول كالشبه المعتبر فى الأرز والبر ، لأن العلم بكون كل واحدٍ منهما مكيلاً أو مأكولاً فى الجنس لا مدخل للشرع فيه ، لأن العلم بالجنس قبل الشرع كالعلم به بعده ، والعلم بكون ذلك مكيلاً إنما يفيد أن التابع فيه إنما يحصل بالكيل من طريق العادة . والثانى كفوائد الألفاظ التى تعتبر عند القائس فى حمل الفروع عليها لغة او عرفاً كالزنا فى باب الحدود وما يجرى مجرى ذلك مما يوجب الكفارات .

والثالث: مثل الأحكام الشرعية من تحليل وتحريم وعبادات وعقود ومايجرى مجراها.

والذى يدل على صحة ما ذهبنا إليه : إنه إذا ثبت بورود التعبد بالقياس أن تعليل الأحكام الثابتة بالنصوص واجب مالم يمنع من ذلك مانع[2] ، وصح أن إثبات الأحكام الشرعية مما يجرى مجرى التبخيت والحدس فاسد وجب أن يكون ما يجرى على الفرع من حكم الأصل إنما يعتبر فيه الشبه الذى يثبت تعلق حكم الأصل به عن دليل موجب للعلم او أمارة صحيحة مؤدية إلى غالب الظن من حيث يثبت أن الأمارة تجرى مجرى الدلالة فى هذا الباب . فقد بان بهذه الجملة أن المعنى الذى يعتبر فى حمل الفرع على الأصل يجب أن يكون الشبه المخصوص الذى

---

(١) تفريق المصنف فى تسمية الوصف الذى يجمع بين الأصل والفرع بين بعد القياس وقبله لاوجه له ، ولم أره لغيره من الأصوليين . لأن العلة يمكن تصورها فى الأصل قبل إلحاق الفرع بالأصل وإجراء القياس .

(٢) ككون الحكم مما لايجرى فيه القياس كذهاب بعض الأصوليين لعدم جريان القياس فى الأسباب والحدود والكفارات . وكذلك عدم جريان القياس فيما لايعقل مغناه كضرب الدية على العاقلة . أو كون الحكم معدولاً به عن سنن القياس كعدد الركعات أو شهادة خزيمة ومقادير الحدود وغير ذلك .

ذكرناه دون غيره .

فإن قال قائل : إذا اعتبرتم هذا الشبه أتقولون إن الحكم فى الفرع يتبع الشبه فقط أو يتبع الأشبه ؟

قيل له : الحكم على التحقيق إنما يتبع الأشبه[1] دون الشبه ، لأنا قد علمنا أن الفرع والأصل قد جمعهما ضروب من الشبه ، فإذا اعتبر فى إثبات الحكم ما يقتضيه شبه مخصوص دون غيره وجب أن يكون المقتضى لذلك هو كون الفرع أشبه بالأصل فى الوصف الذى يقتضى ذلك الحكم من أوصاف اخر عند المجتهد ، والمراد بذلك قيام الدلالة على أن اعتباره فى رد الفرع إلى الأصل هو الواجب دون غيره ، وأن الحكم الذى يقتضيه اعتباره فى الفرع أولى من حكم آخر ، وإن كان يجوِّز كل واحد من المجتهدين أن يكون الأشبه عند من يخالفه غير الأشبه عنده على طريقة من لا يذهب إلى أن الحق فى واحد من مذاهب القائسين وأن عليه دليلاً قد تعبَّد الكل بالرجوع إليه ، لأن ما ذكرناه إنما يصح على مذهب من لا يعيِّن الحق من أقاويل المجتهدين سواء ذهب إلى أن كل مجتهد مصيب وأن الحق هو ما يؤدى اجتهاده إليه أو ذهب إلى أن الحق واحد منها ولكنه غير معيَّن ، ولم يكلِّف إصابته[2] .

---

(١) وهذا يسمى قياس غلبة الأشباه « وهو تردد الفرع فى الشبه بين أصلين » كالعبد المقتول يشبه الحر فى تحديد بدله من حيث أنه مكلف ، ويشبه المملوكات فى نفى تحديد بدله من حيث كونه مملوكاً . وانظر لذلك المعتمد ٨٤٣/٢ البرهان ١٢٤٢/٢ ، ٨٦٤ روضة الناظر ص ٣١٢ والمستصفى ص ٤٥١ المحصول ٢٧٩/٢/٢ المسودة ص ٣٧٦ جمع الجوامع مع حاشية البنانى ٢٨٧/٢ شرح الكوكب المنير ١٩١/٤ الابهاج ٦٩/٣ نهاية السول مع البدخش ٦٥/٣ ميزان الأصول ص ٦٧٢ ومباحث العلة فى القياس عند الأصوليين للسعدى ص ٤٧٠ .

(٢) وذلك كتردد العبد فى كونه يملك بين الحر وسائر المملوكات فبعضهم ألحقه بالحر لأنه عاقل يمكن منه الضبط والتصرف كما أنه يملك إنكاح نفسه . وبعضهم ألحقه بسائر المملوكات لأنه لايستقل ويَنْفذ تصرف المالك فيه بالبيع أو الاجارة . فكل واحدٍ ألحقه بأقرب الأشباه فى ظنه .

فإن قال : فعلى هذا المذهب هل يجوِّز المجتهد أن يكون ههنا أشبه سوى ما يؤدى اجتهاد كل واحد من المجتهدين إليه .

قيل له : من يذهب منهم * إلى اثبات أشبه عند الله فى حكم من أحكام الفروع وإن لم يكلف المجتهد إصابته فإنه يجوِّز ذلك بل يثبته . وسنبين الكلام فى هذه المسألة فى موضعها بمشيئة الله(١) .

فأما من ذهب إلى أن المعنى المعتبر فى الفرع والأصل هو العلة التى تدل الدلالة على تعلق حكم الأصل بها دون غيرها ، فإنه إنما بناه على مذهبه فى أن الحق فى واحد معين من أقاويل القائسين وأن ماسواه باطل ، فإذا ثبت بما سنبينه(٢)من بعد بطلان هذا المذهب فسد هذا الاعتبار .

وأما من ذهب إلى أنه يعتبر الشبه الذى يجمع الفرع والأصل ولا يشرط فيه ثبوت تعلق الحكم به عن دليل أو أمارة وإنما يعتبر مجرد الظن فإنه فاسد ، لأنه يؤدى الى اثبات الحكم من طريق التبخيت وما يجرى مجراه . وهذا فاسد بالاجماع(٣) ، والظن إذا لم يحصل عن أمارة صحيحة فإنه لا حكم له .

فإن قيل : كيف يتصور هذا المذهب ، وهو قولهم إن المعتبر فى رد الفرع إلى الأصل شبه قد اقتضاه مجرد الظن ، والظن لا يصح حصوله لاسيما للعاقل إلاَّ عن أمارة ، وإذا لم يصح ذلك فكيف يصح اعتراضكم على من يذهب إليه ، لأن الظن المجرد لا حكم له .

---

* بداية اللوحة : (١٠٩) .

(١) وذلك قبل نهاية الكتاب بثلاث مسائل .

(٢) يشير بذلك إلى مذهب الأصم وبشر المريسى وابن عُلية وبعض أهل الظاهر وسيبين فساد هذا المذهب فى مسألة « الحق واحد أم كل مجتهد مصيب » .

(٣) لاشك بأن القول بالتبخيت والحدس فاسد بالاجماع ولكن قياس القول بالشبه على التبخيت قياس مع الفارق ، لأن القول بالشبه المجرد قول بأمارة ضعيفة أما الآخر لايوجد أدنى ظن أو أمارة تعضده .

فالجواب : إن الظن لا يصح حصوله إلا عن بعض الأمارات صحيحة كانت الأمارة أو فاسدة .

ومن يقول منهم إنا نعتبر الظن دون النظر فى الأدلة والأمارات فى أن ذلك الشبه مؤثر فى الحكم أو غيره مؤثر فيه ، فإنه يجب أن يكون مراده بذلك أنه يُعتبر أدنى الأمارات التى يحصل عندها الظن ولا يعتبر فيها نظر من يعتبر أنها صحيحة أو غير صحيحة . ألا ترى ن من يقول : إنى اعتبر فى صحة العلة كونها جارية فى معلوماتها وأن لا يدفعها أصل[1] .

وقد اعتبر فى ذلك ضرباً من الأمارة وإن لم يكن صحيحاً .

فأما اعتراضنا على قولهم بأن الظن المجرد لا حكم له فالغرض به أنه إذا كان حاصلاً لا عن امارة صحيحة فإنه لا حكم له ، لا أنا نقصد بذلك أن الظن لا[2]يحصل إلاَّ عن شيىء من الأمارات .

وأما من يعتبر فى تشبيه الفرع بالأصل أن يكون النظر فى بعض الأمارات يؤديه إلى الظن بأنه يجب أن يحكم فيه بحكم الأصل وإن لم يعتبر شبهاً يجمعهما فإنه فاسد ، لأن إثبات الأحكام فى النظر فى الأمارت من دون ردها إلى الأصول بشبه صحيح يجمع الفرع والأصل على الوجه الذى بيناه إنما يصح فى الفروع التى ليس لها أصول معتبرة كجهة القبلة وقيم المتلفات وتقدير النفقات وْجزاء الصيد ، وما يجرى مجرى ذلك . فأما الفرع الذى يمكن رده إلى أصل معيَّن فورود التعبد بالقياس يوجب رده إليه ، وإذا وجب ذلك فإنه لابد من اعتبار شبه يجمعهما ، لأن رده إليه من دون شبه يجرى مجرى رده إلى أى الأصلين شاء من غير دليل يقتضى

---

(١) قول القائل هذا يشعر أن المقول فيه هو قياس الطرد وليس قياس الشبه ، لأن قياس الطرد هو عبارة عن جريان العلة فى معلولاتها بشرط أن لايدفعها أصل آخر ، والجمهور على أنه قياس باطل .

(٢)·(لا) إضافة من المحقق لفساد المعنى بدونها .

ذلك ، ويؤدى إلى اثباته فرعاً لذلك الأصل بما يجرى مجرى التبخيت ، وهذا معلوم فساده ، وكما لابد من اعتبار أصل مخصوص يكون الفرع يرد إليه أولى من سائر الأصول وكذلك لابد من اعتبار شبه يكون رد الفرع به إلى الأصل أولى من شبه آخر[٢] ، وهذا يبين فساد ماذهب إليه من اعتبر فى التشبيه بين الفرع والأصل ما حكيناه .

فصل

إن قال قائل : إذا قلتم إن المعنى الذى يحمل به الفرع * على الأصل ويجرى عليه حكمه لمشاركته إياه فى ذلك يسمى علة ويسمى شبها . فما معنى العلة وما معنى الشبه ؟

قيل له : العلة فى استعمال أهل اللغة عبارة عن الأمر الذى لأجله يتغير الحكم على الشيء ويتجدد منه ما لم يكن حاصلاً ، ولهذا يوصف المرض بأنه علة ، وتستعمل هذه العبارة فى الدواعى إلى الأفعال والصوارف عنها لما كان عندها يتجدد من الأفعال مالم يكن وينتفى ماكان يصح وقوعه ، فيقول اللغوى لغيره لأى علة تأخرت عنى ؟ وما العلة فى أنك قضيت حاجة فلان ولم تقض حاجتى ؟ ويقال أيضاً إن علة غلاء السعر قلة الشيىء ، وعلة رخصة كثرته . فقد بان أن هذه العبارة مستعملة عند أهل اللغة فيما لأجله يتغير حكم[١] .

فأما المتكلمون والفقهاء فإنهم لما عرفوا من طريق الدلالة أن ههنا أموراً مؤثرة فى الأحكام العقلية والشرعية ومقتضيه لها استعملوا هذه اللفظة فيها تشبيها لها بطريقة أهل اللغة فى استعمالها .

(١) وذلك عند تعارض الأشباه لابد من إلحاق الفرع بأكثر الأصول شبها .

* بداية اللوحة : (١١٠) .

(٢) تسعمل كلمة العلة لغة فى معنيين فى المرض وفى السبب ، والسبب إما يكون داعياً أو صارفاً . كما مثل المصنف . والمعنى الاصطلاحى يناسب المعنيين ، فالعلة سبب وداعى لاثبات الحكم فى الفرع ، كما أنها تغير الحكم بتغييرها . وينظر فى معناها اللغوى الصحاح للجوهرى مادة علل ١٧٧٣/٥ واللسان مادة علل ٣٠٨/٤ وميزان الأصول ص ٥٧٩ .

فالعلة[1] ، العقلية عند شيوخنا المتكلمين المعنى الذى يوجب حالاً أو حكماً للغير ويؤثر فى ذلك على التحقيق ، كالعلم الذى يوجب كون العالم عالماً ، والقدرة التى توجب كونه قادراً ، والحركة التى توجب كون الجسم متحركاً ، ولها أحكام مخصوصة لابد من حصولها .

فمنها : أن يحصل الحكم عند حصولها ولا يكون منفصلاً عنها ولا يصح وجودها مع انتفائه ولا تقدمها عليه .

ومنها : أن لا يكون ايجابها له موقوفاً على معنى آخر يقارنه أو شرط وإن كان يصح وجود الشرط فى وجوده .

ومنها : أن لايكون إيجابها مختصاً بعين دون عين أو وقت دون وقت . ولهذه الجملة نقول : إن علتين لا يصح أن يوجبا حكما واحداً[2] .

فإن قال قائل : أليس فى المتكلمين من يذهب إلى أن العلة يجوز تقدمها للحكم وأن أسباب الأفعال هى علل لها وإن كان فيها ما يصح تقدمه ؟

قيل له : لم نقل إن ماذكرناه فى معنى العلة مذهب جميع المتكلمين فيكون مأأوردته قدحاً فى قولنا ، وإنما قلنا إنه اختيار شيوخنا فمن خالفهم فى ذلك من المتكلمين فإنه لا يخلو من أن يكون مخالفاً فى المعنى أو فى العبارة . فإن خالف فى المعنى وانكر ان يكون ههنا معنى يوجب الحكم أو الحال للغير ومن حقه أن لا يتقدمه وأن لا يكون الحكم منفصلاً عنه فنحن نبِّين ذلك من طريق الدليل .

ويدل على أن وجود القدرة من غير أن يكون الحى قادراً بها يستحيل من حيث يؤدى إلى أن الصفة التى تقتضيها الذات بشرط الوجود وهى تعلق القدرة بمقدورها ، وإيجابها كون الغير قادراً يصح أن لا يحصل مع حصول الوجود ،

---

(١) فى المخطوطة (فاللغة) .

(٢) ووجه كون العلتين العقلتين لاتوجبان حكما واحداً على رأى بعض المتكلمين أن العلتين العقلتين لايخلو إما أن تكونا مثلين أو خلافين فإن كانتا مثلين استغنى عن إحداهما بالأخرى . وإن كانتا خِلافين فلا يجوز أن يُثبتا حكماً واحداً لأن العلة العقلية توجد لنفسها ، ومحال أن تكونا نفساهما مختلفين وتوجبان حكماً واحداً .

وهذا ينقض القول بأنها مقتضية لها بشرط الوجود . ويؤدى أيضاً إلى أن لايكون بينها وبين ماليس بقدرة كالسواد وغيره فصل فى تلك الحال ، ولا يعترض هذا قولهم : إن القدرة إذا صح وجودها وإن لم يصح الفعل بها فى حال الوجود وإنما يصح فى الثانى ولا يؤدى ذلك إلى أن لايكون بينها وبين ماليس بقدرة فصل ، وكذلك لا يمتنع وجودها وإن كان القادر إنما يصير قادراً بها فى الثانى ، لأن صحة الفعل بها فى الثانى لا يؤدى إلى وجودها متعريةً عن الصفة التى تقتضيها الذات وينفصل عنها ماليس بقدرة من * حيث لم توجد إلا وهى موجبة لكون القادر قادراً ، وليس هكذا إذا جوز وجودها من غير أن يفعل[1] بها قادر .

فإذا سَلِمَ ما ذهبنا إليه فى هذا الباب من طريق المعنى لم يبق إلاَّ الخلاف فى العبارة ، وهو استعمالهم هذه العبارة فيما يصح تقدمه على ما يوصف بأنه موحب له كالأسباب .

فالذى نحتاج إلى بيانه فى هذا الموضع هو أن اصطلاحنا أولى من اصطلاحهم ، والوجه بيِّن فى ذلك ، لأن استعمالنا أشبه بطريقة أهل اللغة من استعمالهم ، لأنهم إنما يستعملون هذه العبارة فى الأمر الذى يكون تغير الحكم مقارناً له . والسبب يصح وجوده من دون وجود المسبب . ووصفه بأنه علة له يقتضى الخروج عن طريقة أهل اللغة فيما استعملوا هذه العبارة فيه .

والثانى : إنهم إنما قصدوا باستعمال هذه العبارة فيه ما اعتقدوا أن تَغيُّر الحكم يتعلق به . وقد علمنا أن المسبَب إنما يتعلق على الحقيقة بالفاعل القادر عليه دون السبب وأن السبب جار[2] مجرى الآلة للقادر منا .

فان قال : فهل يجوز عندكم وصف مالا يجرى مجرى ما ذكرتم بأنه علة .؟

---

* بداية اللوحة : (١١١) .

(١) فى المخطوطة (بقدر) وفى الهامش كتب الناسخ أظنه (يفعل) .

(٢) فى المخطوطة (جارياً) وكتب الناسخ فى الهامش (أظنه جارٍ) .

قيل له : لا يمنع استعمال هذه العبارة فى غير المعنى الذى ذكرناه توسعاً لا حقيقة ، وهذا كقولنا إن علة احتمال الجوهر للعرض كونه متحيزاً ، فهذا إنما يطلقه على الضرب من التوسع . فأما حقيقة العلة العقلية فهى ما قدمنا ذكره .

فإن قال : أليس من قولكم : إن السواد علة لكون الأسود أسودا ؟ .

قيل له : لسنا نقول ذلك ، ولا يصح عندنا أن يقال إن السواد علة للأسود ، لأن المستفاد بوصف الأسود بأنه أسود هو أن فيه سواد .

فلو قلنا : إن علة كونه أسوداً هى وجود السواد لكان الحاصل من هذا القول إن وجود السواد حجة فى وجود السواد ، وهذا لا يصح ، وإنما يقول أصحابنا إن السواد علة لإجراء الوصف على الأسود بأنه أسود ، لأنه لولا وجود السواد فيه لما أجرى عليه هذا الوصف .

فإن قال : فالسؤال باقٍ لأن وجود السواد لا يكون موجباً لهذا الوصف ، فكيف يكون علة له ؟

قيل له : إنما كان يصح ماسألت عنه لو قلنا إن وصف السواد بأنه علة لوصف الأسود بأنه أسود مستعمل على الحقيقة وأن كونها علة فى ذلك يجرى مجرى العلل العقلية . فأما إذا وصفناه بأنه علة على طريق التوسع وسلكنا فيه طريقة اهل اللغة وأجريناها مجرى العلل اللغوية التى بينا فائدتها فى استعمال اهل اللغة فالسؤال غير لازم .

وأما العلة الشرعية فإنها عبارة فى اصطلاح الفقهاء عن الصفة التى يثبت تعلق الحكم الشرعى الثابت بالنص وما يجرى مجراه بها وتأثيرها فيه ، سواء كان الحكم إثباتاً أو نفياً وإسقاطا ، وسواء كان طريقة ثبوت تعلقه بها العلم الحاصل على دليل أو غالب الظن الحاصل عن أمارة على قول أكثر القائسين ، وعلى قول بعضهم يجب أن يكون طريق ثبوت ذلك العلم دون الظن .

فإن قال : ما المراد بقولكم إن الحكم يتعلق بها وقد علمنا أن الحكم الذى هو

فعل المكلف أو الجارى مجرى فعله من إقدام او تجنب لا تأثير للصفة فيه ، لأن ذلك لو لم يقع لكانت الصفة التى هى علة الحكم مؤثرة فيه ألا ترى أن العقد المشتمل على التفاضل فى البر لو لم يتجنب لما أخرج ذلك علة تحريم التفاضل فيه من أن تكون مؤثرة فى الحكم .

قيل له : المراد بالحكم الذى يتعلق بالعلة فتكون هى مؤثرة فيه ليس ما يرجع إلى فعل المكلف * وإنما يرجع به إلى اللزوم فيما يلزم المكلف بحكم النص وما يجرى مجراه هو الحكم الذى تتعلق العلة به[1] سواء حصل الامتثال أو لم يحصل . وهذا كما نقوله إن عقد النكاح علة فى حكم الاستمتاع ، وليس المراد به وقوع الفعل وإنما المراد به الاستباحة .

فإن قال : بماذا يقع الفصل بين العلة العقلية والعلة الشرعية ، وفى ماذا يتفقان .[2] .

قيل له : العقلية لما كانت مؤثرة فى الحكم على طريق الايجاب اقتضت الشرائط التى ذكرناها ، وبينا أن من حقها أن تختص بها من استحالة وجودها غير موجبة للحكم ، واستحالة كون ايجابها موقوفا على شرط أو معنى آخر ، واستحالة وجودها مع انتفاء الحكم فى بعض الأعيان أو بعض الأوقات لأن تجويز وجودها مع انتفاء هذه الشرائط ينافى كونها مؤثرة فى الحكم على طريق الإيجاب .

والعلة الشرعية لا تختص بهذه الشرائط ، لأنها لما كان تأثيرها فى الحكم لا على طريق الايجاب ، وإنما كان وجه تأثيرها كونها لطفاً للمكلف وداعياً إلى اختيار فعلٍ آخر صار تأثيرها متعلقا بالاختيار ، وما طريقه الاختيار لا نمنع أن يختلف حكمه فى الأعيان والأوقات ويختلف حكم الدواعى فى ذلك ، ولهذا لم نمنع فى

---

* بداية اللوحة : (١١٢) .

(١) (به) ساقطة من المخطوطة . وأثبتها الناسخ فى الهامش بقوله : أظنه (به) .

(٢) ينظر فى الشرعيات ص ٢٨٢ حيث ذكر الفرق الأول بينهما .

العلة الشرعية أن تكون موجودة غير مؤثرة فى الحكم ، ولم يجب أن يكون وجود الحكم تابعاً لوجودها فى جميع الأوقات .

وأما الوجه الذى يجب اتفاقهما فيه فهو أن العلة الشرعية لابد من أن يكون لها من التعلق بالحكم التى هى علة[1] له ماليس لغيره ، وأن يكون لها من التأثير فيه ماليس فى غيره حتى تكون بكونها علة له[2] اولى من أن تكون علة لغيره وإن كان مالها من التعلق والتأثير لا يجرى مجرى ما للعلة العقلية منهما .

ويجب أيضاً اتفاقهما فى أن الحكم يجب أن يتبع العلة الشرعية أينما وجدت بعد تقرر الشرعية على ما تقررت عليه ، كما يجب ذلك فى العلة العقلية على . مذهب من يمنع من تخصيص العلة ، ولا يجب ذلك على مذهب من يجوِّز تخصيصها[3] .

فإن قال : فإذا قلتم إن العلة لابد من كونها مؤثرة فى الحكم ، فهل تقولون إن الحكم من حقه أن يتبعها فى الأصل والفرع أو فى أحدهما ؟

قيل له : إذا كان المراد بقولنا إن الحكم يتبعها تأثيرها فيه وتعلقه بها ، فإنا نقول إن الحكم يتبعها فى الأصل والفرع . وإذا كان المراد بذلك .

ما يرجع إلى طريقة العلم بالحكم والعلة وما به يتوصل المجتهد إليه فإنا نقول : إن العلة هى التى تتبع الحكم فى الأصل ، والحكم لا يتبعها ، لأنا إنما نعلم ثبوت الحكم بالنص ، وما يجرى مجراه أولاً ثم نتوصل بذلك إلى معرفة العلة . وأما حكم الفرع فإنا نقول إنه تابع للعلة ، لأنا إنما نعرف علة حكم الأصل أولاً ثم نتوصل

---

(١) فى المخطوطة (الذى هو) .

(٢) (له) إضافة من المحقق لحاجة العبارة إليها .

(٣) ذكر ابن النجار فى شرح الكوكب المنير عشرة أقوال فى تخصيص العلة ونسب القول بتخصيصها مطلقاً إلى جمهور الحنفية والمالكية والحنابلة وبه قال أبو يعلى وأبو الخطاب وذهب الشافعى وأكثر الصحابة وبعض المتكلمين والماتوريدى من الحنفية إلى بطلان تخصيص العلة مطلقاً . ويوجد بين هذين القولين أقوال تتضمن قيوداً فى القبول أو الرد .

بذلك إلى معرفة حكم الفرع .

فإن قال : فما المعلل بالعلة ، وهل بين المعلَّل والمعلول فرق ؟

قيل له : فأما المعلل فهو حكم الأصل فقط دون حكم الفرع[1] ، لأن ذلك عبارة عن الحكم المعلوم ، والذى طُلب علته فأثبت منها مادل الدليل عليه وُحكم بكونه علة له ، وحكم الفرع لا يتأتى فيه ذلك ، لأنه إنما يصح إثباته بعد العلم بالعلة . وأما المعلوم فإنه لا يمتنع أن يكون عبارة عن حكم الأصل والفرع على وجه ، وأن يكون عبارة عن حكم الفرع على وجهٍ آخر ، فالأول أن يكون المراد به ما تعلق بالعلة ، لأن حكمى الأصل والفرع جميعاً متعلقان بالعلة .

والثانى : أن يكون المراد به ما أثبت بعلة حكم الأصل ، لأن هذا يختص حكم الفرع ، وهذا كله طريقه الاصطلاح .

وأما الشبه فإنه فى استعمال أهل اللغة عبارة * [2] ، عن ما اقتضى الاشتراك فيه تشابه المتشابهين[3] وتماثل المثلين[4] . ومن حق المتشابهين[3] والمثلين أن يقوم أحدهما مقام الآخر ويسد مسده ، فإن كان مثلين ومتشابهين[5] على الإطلاق وجب أن يقوم أحدهما مقام الآخر على الإطلاق ، وإن كانا متشابهين[5] على

(١) قال أبو الحسين فى المعتمد ٧٠٥/٢ « المعلل : هو ماطلبت علته فعلل بها » ، وهذا هو الحكم الثابت فى الأصل . وأما المعلول : فهو الذى أثرته العلة وأنتجته ، وهذا هو الحكم من حيث هو ثابت فى الفرع لا من حيث هو ثابت فى الأصل » وفى شرح الكوكب المنير ١٦/٤ المعلل : هو الحكم المستفاد من القياس . ونسب لأبى على الطبرى الشافعى أنه يجعل المعلل المحكوم فيه . وأوسع من كتب فى بيان حقيقة المعلول ابن برهان فى الوصول إلى الأصول ٢٢٨/٢ حيث ذكر ثلاثة مذاهب . ولكنه ختم المسألة بأن الخلاف لفظى .

* بداية اللوحة : (١١٣) .

(٢) (عن) إضافة من المحقق لفساد المعنى بدونها .

(٣) فى المخطوطة فى الموضعين [المشبهين] .

(٤) ينظر اللسان ٢١٨٩/٤ .

(٥) فى المخطوطة (مشبهين) فى الموضعين .

التقييد وجب أن يقوم احدهما مقام الآخر فى المعنى الذى تشابها[1] وتماثلا فيه ، ولهذا لا يمتنع أن يقال على طريقة[2] اللغة أن السواد مثل البياض فى الوجود وأن يقال ان السواد مثل السواد على الاطلاق .

وأما على طريقة المتكلمين من أصحابنا فالتشابه على الحقيقة عبارة عن اشتراك الذاتين فى صفة الذات كالجوهرين والسوادين . فأما الاشتراك فيما لا يرجع إلى الذات فإنه لا يقتضى التماثل والتشابه[3] بين الذاتين على الحقيقة ، لأن ما يفيد[4] الاشتراك فى صفة الذات فإنه يرجع إماً إلى تشابه معنيين فى الذات سواهما ، كقولنا إن الأسود مثل الأسود ، لأن المراد به أن السواد مثل السواد ، وقولنا إن زيداً مثل عمرو فى سخائه او صلاحه وما يجرى مجرى ذلك ، لأن المراد به أن طريقته فى أفعاله ومتصرفاته مثل طريقته . وإما أن يرجع إلى تشابه صفتين للذات مثل قولنا إن السواد مثل البياض فى الوجود ، لأن المراد به أن وجوده كوجوده ، ولا يرجع فى شيىء من ذلك إلى تماثل الذاتين . وإنما الذى يفيد تماثلها على الحقيقة اشتراكهما فيما يخالف كل واحد منهما ما يخالفه وهو صفة الذات ، فقد بان بهذه الجملة أن التماثل بين الشيئين على الحقيقة إنما يحصل بالاشتراك فى صفة الذات . فهذا هو الشبه الذى يعتبره شيوخنا المتكلمون .

فإن قال قائل : هذا الذى ذكرتم يؤدى إلى أنكم قد خرجتم باستعمال لفظة التشابه والتماثل عن طريقة أهل اللغة ، لأن المعنى الذى حققتموه فى هذا الباب ، وذكرتم أن التماثل عبارة عنه مما لا يعرفه أهل اللغة .

قيل له : ليس الأمر كما قدرته ، لأنا إذا عرفنا أن أهل اللغة قصدوا بوضع الاسم معنى واعتقدوا حصوله فى موضع من المواضع فأجروا الاسم عليه ، وعلمنا

---

(١) فى المخطوطة (اشتبها) .
(٢) لو قال (أهل اللغة) لكان أولى .
(٣) فى المخطوطة (الاشتباه) .
(٤) فى المخطوطة (يبعد) .

نحن أن المعنى المقصود بالاسم إنما يحصل فى غير الموضع الذى اعتقدوه فيه خصصنا الموضع الذى قد علمنا حصول المعنى المقصود بالاسم فيه باجرائه عليه دون ما غلَّطوا فيه ولا نكون بذلك خارجين عن طريقتهم فى استعمال الاسم ، ولا ناقلين له عن موضوع اللغة(١) . ألا ترى أن العرب لما استعملت اسم الإله فيمن يحق له العبادة ، واعتقدت فى الأصنام أن هذا المعنى قد وجد فيها سمتها آلهة . ولما علمنا نحن أن المعنى المقصود بالاسم لا يصح فى الأصنام وإنما يصح فى القديم تعالى استعملنا الاسم فيه دون الأصنام ، ولا نكون بذلك خارجين عن طريقة اللغة ، وكذلك إذا عرفنا انهم أفادوا بوصف الشيئين بأنهما مثلان ومتشابهان على الاطلاق أن ذات احدهما تقوم مقام ذات الاخر وتسد مسدها على أخص وجه يصح هذا الحكم عليها ، لأن اطلاق التشابه يفيد ذلك ، وعلمنا أن هذا الحكم على أخص الجهات من حيث ينتفى مع حصوله حكم الخلاف بينهما على التحقيق لايتأتى إلا بالوجه الذى ذكرناه ، وهو * اشتراكهما فى صفة الذات من الوجه الذى بيناه استعملنا هذا الاسم فيه حقيقة ولم نكن بذلك خارجين عن طريقة اللغة بل حقيقته فى موضوع اللغة يقتضى ما قلناه ، كما بينا ذلك فى وصف القديم تعالى بأنه إله دون الأصنام .

وأما على طريقة الفقهاء فالشبه هو المعنى الذى يحمل به الفرع على الأصل فى حكمه إذا ثبت تعلق حكم الأصل به ، وقد بيَّنا فيما تقدم أن فى القائسين من يعتبر شبهاً مخصوصاً ويخطِّى من يعتبر خلافه وإنْ جعله مقدوراً أو مؤدياً لما كُلف(٢)

---

(١) عقد المصنف مسألة خاصة بعد خمس مسائل لاثبات الاسماء بالقياس وقال فيها : « والصحيح عندنا أن إجراء بعض الأسامى على المسميات من طريق القياس اللغوى يصح بأن يجرى على مسمى ماثبت كونه اسماً لغيره عن العرب » .

* بداية اللوحة : (١١٤) .

(٢) الذى يظهر من كلام المصنف . وكما يفهم من كلامه المتقدم أنه يعنى بالشبه « هو ما يجمع بين الفرع والأصل . وهذا الشبه إما أن يظهر مناسبته لحكم الأصل بذات=

فإن قال : هلا[1] ذكرتم مذهب من يقول من القائسين إن الشبه الذى يجمع به بين الأصل والفرع يجب أن يكون عليه دليل يؤدى النظر فيه إلى العلم وأن الحق معين فيه دون غيره ؟

قيل له : إنما لم نذكر قول هؤلاء فى هذا الموضع لأنه نقل استعمالهم لذكر الشبه فيما يُجمع به بين الفرع والأصل وإنما يعبرون عنه بالعلة وإنما يَستعمل ذكر الشبه من يذهب إلى الاجتهاد ولا يعين الحق فى أقاويل المجتهدين ، فهؤلاء الذين يستعملون ذكر الأشباه فى مسائل الاجتهاد دون القائلين بأنَ الحق فى واحد منها معين .

فإن قال : أليس قد يقول الفقهاء إن شبه هذا الفرع بهذا الأصل شبه صحيح وأن شبهه بأصل آخر فاسد ، فلم قلتم أن الشبه عندهم عبارة عن المعنى الذى يجمع به بين الفرع والأصل فى الحكم ؟ .

قيل له : إنما أردنا بذلك أن الشبه المعتبر فى باب القياس ، وفى إثبات الحكم هو ماذكرناه ، ولم نرد به أن لفظ الشبه لا يستعملونه فى غير هذا المعنى على وجه من الوجوه ، ولا إشكال فى أن الشبه المستعمل فى طريقة الفقهاء وعرفهم إنه[2] عبارة عن شبه مخصوص[3] دون جميع الأشباه التى تجمع الفرع والأصل . ألا ترى

= الوصف فهذا هو المناسب وهو ظاهر فى التعليل ولا مجال للاختلاف فيه عند من يعتد بقولهم إذا توفرت الشروط اللازمة ، وإما أن لايكون مناسباً بذاته ولكن يكون مستلزما لما يناسبه بذاته ، فهذا هو الشبه اصطلاحاً الذى عليه كثير من الأصوليين ، وهو أقل درجة من الأول ومحل خلاف فى حجيته . وإما أن لا يناسبه بذاته ولا يستلزم ما يناسبه ، وهذا هو الطرد ، وهو الذى ذهب الجمهور لمنع اعتباره والتعليل به .

(١) فى المخطوطة (هل لا) .

(٢) فى المخطوطة (إنها) .

(٣) وهو المناسب للحكم بذاته أو مستلزم للمناسب بذاته دون سائر الأشباه .

انهم إذا أطلقوا القول بأن الأرز له شبه[1] بالبر فى تحريم التفاضل لم يعقل من ذلك إلا شبه مخصوص دون سائر الأشباه التى يشتركان فيها[2] من كونهما موجودين وجسمين وملونين ، وما يجرى مجرى ذلك مما يكثر إحصاؤه ، على أنهم إنما يقولون إن تشبيه هذا الفرع بالأصل فاسد بالشبه الذى يعتبره بعض القائسين فى حمل الفرع عليه وإن لم يكن ذلك صحيحاً عند غيره . فقد ثبت أن الشبه المستعمل فى عرف الفقهاء لايخرج معناه عما ذكرناه ، وإذا تثبت بما بيناه من معنى العلة والشبه على عرف الفقهاء واصطلاحهم ثبت أن المعنى الذى يجمع بين الفرع والأصل فى الحكم يسمى علة وشبهاً[3] على ما بيناه .

---

(١) فى المخطوطة (شبهها) .

(٢) فى المخطوطة (فيه) .

(٣) العلة والشبه عند المصنف مترادفان ، وفرق غيره بين قياس العلة وقياس الشبه حيث أن الوصف فى الأول ينبغى أن يكون الوصف مناسباً لحكم الأصل . وفى الثانى لاتتحقق المناسبة بذاته ولكنه يكون مستلزماً للمناسب كما بينا . وأما الغزالى فذكر أن الشبه يطلق على كل قياس مما يناسب ماذهب إليه المصنف هنا . وكلام قاضى القضاة فى التفريق بين العلة والشبه فى الشرعيات ص ٣٥٣ أوضح منه هنا .

مسألة(١)

قال : ذهب نفر من أصحاب الشافعي وغيرهم إلى أن جرى العلة فى معلولاتها من غير أن يدفعها أصل أو تقاومها علة أخرى يدل على صحتها(٢) .

وعند شيوخنا المتكلمين ومن يحصل من الفقهاء إن ذلك لا يدل على صحة العلة . وهو الذى ذهب إليه شيخنا أبو عبد الله(٣) وحكاه عن الشيخ أبى الحسن

---

(١) بحث جمع من الأصوليين هذه المسألة فى مسالك العلة وبعضهم فى أقسام القياس وينظر كل مايتعلق بها فى : المحصول ٢/٢/٣٠٥ ، البرهان ٧٨٨/٢ التمهيد ٣٠/٤ . منتهى ابن الحاجب ص ١٨٥ ، احكام الأمدى ٣٠١/٣ جمع الجوامع مع البنانى ٢٩١/٢ روضة الناظر ص ٣٠٩ ، اللمع ص ٦٣ المسودة ص ٤٢٧ إرشاد الفحول ص ٢٢٠ نهاية السول مع البدخش ٧٢/٣ المستصفى ٤٤٣ المنخول ص ٣٤٠ . الوصول إلى الأصول ٣٠٣/٢ . المعتمد ٧٨٦/٢ ، القياس الشرعى لأبى الحسين ١٠٣٨/٢ الشرعيات ص ٣١٣ شرح الكوكب المنير ١٩٨/٤ ميزان الأصول ص ٦٠٥ الابهاج ٧٨/٣ . احكام الفصول للباجى ص ٦٤٩ .

(٢) نسب هذا القول الأسنوى فى نهاية السول للغزالى فى شفاء الغليل وللرازى فى الرسالة البهائية وللأرموى صاحب الحاصل والبيضاوى ونقله الشيخ أبو اسحاق فى التبصرة ص ٤٦٠ عن أبى بكر الصيرفى ونقله الباجى عن الصيرفى وعن الحسن بن القصار المالكى . ونسبه الرازى فى المحصول لكثير من قدماء الشافعية . ونسبه فى الشرعيات لكثير من الشافعية ، ونسبه فى التمهيد لبعض الشافعية كالصيرفى . ونسبه إمام الحرمين فى البرهان وابن السبكى فى الابهاج لبعض الحنفية . ونسب إمام الحرمين للكرخى أنه قال : التعلق به مقبولاً جدلاً ولا يسوغ التعويل عليه عملاً ولا فتوى .

وقال الرازى فى المحصول : ومن فقهائنا من بالغ فقال : مهما رأينا الحكم حاصلاً مع الوصف فى صورة واحدة حصل ظن العلية . وهذا قول ثالث فى المسألة .

(٣) قال بهذا القول جماهير العلماء واختاره أكثر المصنفين والمتأخرين . وشنع بعضهم =

رحمهما الله[1] .

واحتج القائلون بالمذهب الأول بوجوه منها :

(**الأول**)[2] : قول الله تعالى : ﴿ **ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيرا** ﴾[3] قالوا : فنبه تعالى على أن مالا تناقض فيه فمن سبيله أن يكون صحيحا وأن يكون من عنده .

(**الثانى**) : إن قصور العلة عن كونها جارية فى معلوماتها إذا كان يدل على فسادها فجريها[4] فى المعلومات يجب أن يدل على صحتها .

(**الثالث**) : إن هذه العلة لو كانت فاسدة لدلت الأصول على فسادها ، وإذا لم يكن فى شيىء من الأصول ما يدفعها ويدل على فسادها وجب أن يحكم بأنها غير فاسدة * وإذا لم تكن فاسدة وجب أن تكون صحيحة .

(**الرابع**) : إنها لو لم تكن صحيحة لقاومها ما يخالفها ، لأن الحق هو الذى لا يجوز أن يقاومه ما يخالفه ، فأما الباطل فلا يمتنع أن يقاومه ما يخالفه .

(**الخامس**) : إن ورود التعبد بالقياس إذا كان يقتضى صحة القياس على كل

= على القائلين بالقول الأول . نقل إمام الحرمين فى البرهان ٧٩١/٢ عن الباقلانى والأستاذ أنهما قالا : من طرد عن غرة فهو جاهل غبى ، ومن مارس قواعد الشرع واستجاز الطرد فهو هازىء بالشرعية مستهين بضبطها ونقل الشوكانى فى إرشاد الفحول ص ٢٢٠ عن القاضى حسين أنه لايجوز أن يدان الله به . ونقل عن ابى السمعانى قوله : « وسمى أبو زيد الذين يجعلون الطرد حجة والاطراد دليلاً على صحة العلية حشوية أهل القياس . وقال ولايعد هؤلاء من جملة أهل القياس .

(١) مانسبه لأبى الحسن الكرخى مخالف لمانسبه إليه إمام الحرمين فى البرهان ٧٨٩/٢ .

(٢) رقمت هذه الوجوه لتتناسب مع أجوبتها التى أوردها المصنف مرقمة .

(٣) سورة النساء : ٨٢ .

(٤) فى المخطوطة (مجريها) وفى الهامش أظنه (فجريها) .

* بداية اللوحة : (١١٥) .

أصل يمكن القياس عليه[1] مالم يمنع من ذلك مانع ، فكذلك يجوز أن نجعل كل صفة للأصل علة ونقيس عليها إذا أمكن إجراؤها فى المعلولات ، ولا يلزم أن نخص بذلك صفة دون صفة كما لايلزم ان نخص بالقياس على مانقيس عليه أصلاً دون أصل .

والذى يدل على أن ما ذهبوا إليه لا يقتضى صحة العلة أن إثبات الصفة علة هو حكم من الأحكام فكما يجوز أن نثبت حكما شرعياً ويقتضى[2] اثباته على أن نحكم بمثله فى نظائر الموضع الذى اثبتناه فيه لا يرجع فى ذلك إلى دلالة تدل على صحته ثم يحكم بمثله فى نظائره ، وكذلك الصفة لا يجوز أن يعتمد فى إثباتها علة على أن نلحق الحكم بها أينما وجدت . وأيضاً فإنه لا يجوز أن يكون دليل صحة الحكم ما يكون تعلقه به ، كتعلقه بما علم فساده ، لأن ما يدل على صحة الشيىء يجب أن يكون له من التعلق مالا يصح تعلقه بالفاسد ، وقد علمنا أن هذه الطريقة يمكن حصولها فى العلة الفاسدة كما يمكن فى العلة الصحيحة ، وهذا يمنع من كون ذلك أمارة ودلالة على صحة الصحيح منها ، وأيضاً فإن تعلق الحكم بالعلة أينما وجدت إنما يصح بعد ثبوت كونها علة[3] وقيام الدلالة على ذلك ، وكيف يصح أن يقال : إن إجراءها فى المعلولات يدل على صحتها ، وجواز اجرائها فى معلولاتها فرع على العلم بصحتها . وهذا يؤدى إلى الاستدلال بالفرع على الأصل ، ويؤدى أيضاً إلى أن الحكمين اللذين أحدهما صحة العلة والآخر صحة إجرائها فى معلولاتها كل واحد منهما علة فى صحة الآخر ، لأن إجراء العلة فى معلولاتها لا يصح إلا بعد العلم بكونه علة ، فإذا كان جريها فى معلولاتها علة

---

(١) (عليه) إضافة من المحقق .

(٢) فى المخطوطة (فى إثباته) .

(٣) وفى كتاب القياس الشرعى لأبى الحسين ١٠٣٨/٢ « كان ينبغى أن يدل المعلل على صحتها فى الأصل أولاً حتى يحسن منه أن يعلق الحكم بها فى الفروع ، فقد علم أن جريان العلة فى معلولها فرع على إقامة الدلالة على صحتها فلا يجوز أن يجعل دليلاً على صحتها » وانظر المعتمد ٧٨٦/٢ ، وإحكام الفصول للباجى ص ٦٤٩ .

صحتها كان كل واحد من الحكمين علة فى صحة علة[1] الآخر . وهذا محال ، فما يؤدى إليه يجب أن يكون فاسداً . وأيضاً فإن الحاصل من قول من يعتبر فى صحة العلة جريها فى معلولاتها إنه يقول إن حكمى فى موضع من المواضع بصحة شيىء يدل على صحته اذا حكمتُ به فى موضع آخر ، وإن ما[2] أدعيه فى موضع يصح بما أدعيه فى موضع آخر . وهذا ظاهر الفساد .

فإن قال قائل : لسنا نقول إن جرى العلة فى معلولاتها يدل بمجرده وانفراده على صحتها ، وإنما نقول إن جريها فى المعلولات من غير أن يدفعها أصل أو تقاومها علة أخرى تدل بمجموعها على صحتها ، فما دللتم به على فساد اعتبار جريها فى معلولاتها لا يقدح فيما يذهب إليه .

قيل له : ما أضفتم إلى جريها فى معلولاتها من الوجهين الآخرين إذا كان سبيلهما سبيل الوجه الأول من أنه لا يجوز أن يكون دلالة على صحة العلة لم يكن لضمها[3] إليه تأثير فى ذلك . وقد علمنا أنه لا يجوز أن يعتبر فى صحة العلة أن شيئاً من الأصول لا يدفعها ، كما لا يجوز أن يعتبر استمرارها فى الأحكام ، لان الشيىء لا يجوز أن تعلم صحته بأن لا يدفعه شيىء من الأصول . ألا ترى أن إثبات أصل زائد على الأصول الشرعية المعروفة لايدفعه شيىء من الأصول * ولا يدل ذلك على صحته .

فإن قال : هذا مما تدفعه الأصول ، لأن الأصول قد اقتضت فساد أصل شرعى لايدل عليه شيىء من الأدلة الشرعية .

قيل له : إن كنت تعبر عما لا دليل على صحته بأن الأصول تمنع منه فالعلة

---

(١) فى المخطوطة (فى علة) وحذفت (فى) لزيادتها .

(٢) فى المخطوطة (إنما) .

(٣) فى المخطوطة (لضمها) وفى الهامش كتب الناسخ (اضمه لضمهما) وهو الصواب .

* بداية اللوحة : (١١٦) .

التى سبيلها ما ذكرناه يجب أن تكون مما تدفعها الأصول من حيث لم يدل الدليل على صحتها . فمتى أردت بدفع الأصول لصحة الشيء هذا المعنى لم نسلم لك أن تقول إن هذه العلة لا يدفعها شيء من الأصول .

فإن قال : لوكانت هذه العلة فاسدة لدل شييء من الأصول على فسادها ، فإذا لم يدفعها شييء من الأصول علمنا أنها ليست بفاسدة ، وإذا لم تكن فاسدة وجب كونها صحيحة .

قيل له : كون الأصول غير دافعة لها ودالة على فسادها لا يقضتى صحتها ، بل إنما يعلم صحتها بدلالة مبتدأة تدل على ذلك ، لأن انتفاء طريق الفساد عن الشييء لا يدل على صحته ، وإنما يفيد المنع من القطع على فساده . فإذا لم يقطع على فساد الشييء لا يجب أن يقطع على صحته ، وإنما الواجب فى ذلك التوقف وتجويز كلا[1] الأمرين . وهذا يبين فساد ما اعتبروه من الوجه الثانى أيضا ، وهو أن كون الأصول غير دافعة لما يدل على صحتها .

فإن قال : أليس من أصلكم أن الشييء إذا كان لا يخلو من صفتين وعلم انتفاء احداهما وجب أن يعلم حصول الأخرى . فإذا ثبت هذا وجب متى علمنا أن العلة غير فاسدة من حيث لا يدل شييء من الأصول على فسادها ، ولو كانت فاسدة لكان على ذلك دليل بأن يعلم صحتها .

قيل له : الأصل الذى حكيته عنا صحيح ، وما ركبت عليه فاسد ، لأن ذلك الأصل إنما يقتضى أنامتى[2] علمنا أن الشيء ليس بفاسد علمنا صحته ، وما اعتبرته من كون الأصول غير دافعة للعلة ولا دلالة[3] على فسادها لا يعلم به[4] أنها غير فاسدة ، لما قد بيناه من أن انتفاء الدليل على فساد الشييء إنما يفيد المنع من

(١) فى المخطوطة (كلى) .
(٢) فى المخطوطة (متا) .
(٣) أى لايوجد دليل .
(٤) الضمير فى (به) راجع لكون الأصول غير دافعة ولعدم وجود دليل على الفساد .

القطع على فساده ، ولا يمنع من تجويز ذلك ، وقولك إنها لو كانت فاسدة لكان على فسادها دليل ، فإنه لا يصح أيضاً ، لأن ذلك انما يجب إذا تعبدنا بالعلم بفساده ، فأما إذا كان الواجب علينا فى الشيىء أن لا نقطع على كونه صحيحاً ولا فاسداً ، وإنما يعتبر فى القطع على صحته وفساده قيام الدليل على كل واحد من الامرين ، فإن دل الدليل على صحته حكمنا[1] بذلك فيه ، وإن دل الدليل على فساده قطعنا عليه . وإن لم يقم دليل على واحد من الأمرين توقفنا فيه . فقد فسد قولك إن انتفاء دلالة الأصول على فسادها يوجب القطع على أنها غير فاسدة ، وإذا لم يثبت باعتبارك كونها غير فاسدة لم يثبت كونها صحيحة ، فإذا قال إذا كان من طريق صحته العقل المجرد فمتى[2] لم يمنع منه الحس وجب أن يقطع على صحته ، فكذلك مايكون طريق معرفته الشرع ، إذا لم تمنع الأصول الشرعية منه وجب أن يحكم بصحته .

قيل له : الأمر كما توهمته ، لأن ما طريقه العقل لا تمتنع صحته بأن لا يمنع مجرد العقل منه ، وإنما يتوقف فيه ويجوِّز ذلك وخلافه . ألا ترى أن مجرد العقل لا يمنع من تجويز قدم الأجسام ، ولهذا[3] لا يعلم العاقل المشاهد للجسم قبل النظر فى الدليل استحالة كونه قديماً ، بل يجوِّز كونه قديماً كما يجِّوز كونه محدثا ، وإنما يعلم حدوثه واستحالة القدم عليه بالنظر فى الدليل .

وعلى هذه الطريقة يجِّوز العقلاء فى كل شخص قبل النظر فى الدلالة أن يكون نبياً كما يجِّوز كونه غير نبى ، لأن العقل لا يدفع بمجرده كل واحد من الأمرين ، ثم لا يجِّوز إثبات كونه نبياً إلا إذا قام الدليل على ذلك * وهكذا كون الشيىء محسوساً لأن ما يجِّوز العقل كونه محسوساً لا يجوز القطع على أنه مما يحس إلا بعد

---

(١) فى المخطوطة (حكمنا) .
(٢) فى المخطوطة (فمتا) .
(٣) فى المخطوطة (ولهذ) .
* بداية اللوحة : (١١٧) .

قيام الدلالة على ذلك . فإما ماحصل محسوساً فإنا إنما نقطع على أنه على الصفة التى تناوله الحس عليها لقيام الدلالة على أن الإدراك من حقه أن يتناول المدرك على ماهو عليه .

فإن قال : أليس تقطعون على أن الله تعالى لم يفرض صلاة سادسة بأنه لو كان تعالى فرضها لكان على ذلك دليل[1] ، وكذلك نقول إن هذه العلة لوكانت فاسدة لكان على فسادها دليل .

قيل له : هذا لا يلزم من وجهين :

أحدهما : إنا إنما اعتبرنا فى الصلاة السادسة ما ذكرته لتقدم علمنا بأنها لو كانت مفروضة لكان الله تعالى ينصب عليها دليلاً يمكننا الوصول به إلى ذلك ، فإذا فقدناه وجب القطع على أنه تعالى لم يفرضها وكنا متعبدين بأن لا يجوز كونها مفروضة[2] ، وهذا لا يتأتى فى العلة إذ[3] لم يثبت أن كل علة لا يعلم صحتها لا[4] يعلق الحكم[5] بها لأجل ذلك . فإنا متعبدون بالعلم بفسادها وأن لا يجوز كونها علة ، بل هذا القدر كافٍ فى المنع من تعلق الحكم بها إذا سبرناها فلم نجد

---

(١) أنظر هذا الاعتراض وجوابه فى المعتمد ٧٨٧/٢ .

(٢) ذكر الأصوليون من الأدلة المتفق عليها بأن الأصل براءة الذمة من الواجبات ، ولا تشغل الذمة بشيء إلا إذا قام الدليل الشرعى على شغلها فالأصل براءة الذمة من الصلوات حتى قام الدليل الشرعى يشغلها بخمس صلوات وبقيت الذمة فيما عداها بريئة . وبهذا ننفى وجوب صلاة سادسة .

(٣) فى المخطوطة (إذا) .

(٤) فى المخطوطة (فلا) .

(٥) فى المخطوطة (العلم) بدل (الحكم) .

دلالة تدل على صحتها يعلم حينئذ أنا لم نتعبد بتعلق الحكم بها ، إذا لو تعبدنا بذلك لكان على صحتها دليل فتكون هذه الطريقة دلالة على فسادها ، كما أن فقد دلالة شرعية على وجوب صلاة سادسة يكون طريقاً للدلالة على سقوطها من الوجه الذى بيناه .

والثانى : إن مثل هذا الاعتبار إنما يصح فى النفى لا فى الاثبات لأنا نقطع بانتفاء دليل الشيىء على نفى وجوبه . فإما إثبات وجوبه فلا يصح إلا بدليل مبتدأ . وهذا يبين الفصل بين الموضعين . وإن نفى وجوب صلاة سادسة يصح من حيث انتفت الدلالة على فسادها[1] ، وإن كان لا يكفى فى إثبات الحكم انتفاء الدليل على فساده بل يحتاج فى الاثبات إلى دليل مبتدأ[2] .

فإن قال : ألستم تقولون إن هذه العلة التى نذهب إليها فاسدة ، فلِمَ حكمتم بفسادها وقد سلمتم ما قلناه من أن شيئاً من الأصول لايدل على فسادها ؟

قيل له : لسنا نقول إن علتكم فاسدة ، وكيف نقول ذلك ونحن نجِّوز أن يدل عليها دليل ، وإنما نقول ما[3] استشهدتم به على صحتها لايدل على ذلك ، ولا يجوز أن يكون هذا الاستشهاد طريقاً إلى العلم بصحتها . وهذا لايمنع من أن ننظر فيها ، فإذا ثبت كونها علة لبعض الأدلة حكمنا بصحتها ، وإن لم يثبت ذلك حكمنا بأنها غير صحيحة من حيث علمنا أن صحتها تقتضى حصول الدليل على

---

(١) وفى المخطوطة (فسادها) وأظن أن الصواب (وجوبها) والله أعلم .

(٢) وقال أبو الحسين فى المعتمد ٧٨٨/٢ : « يكفى فى النفى فقدُ دلالة الاثبات ، ولا يكفى فى الاثبات فقد دلالة النفى . ألا ترى أنا ننفى صلاة سادسة لفقد الدليل على وجوبها ولا نوجبها لفقد الدليل على نفيها » .

(٣) فى المخطوطة كلمة غير مقروءة قدرتها (ما) لحاجة العبارة إليها .

ذلك[1] .

والجواب عن أول ما احتج به مخالفونا[2] إن التعلق بالآية[3] التى ذكروها على موضع الخلاف فى نهاية البعد ، لأن المراد بالآية هو القرآن فقط دون ماسواه لأنه تعالى بيَّن أنه إذا كان مع كثرته وكثرة مافيه من الاقاصيص والأخبار عن الأمور الماضية والمستقبلة والغيوب والأحكام سليماً من التناقض مع علمِنا من طريق العادة بأن الكلام الموضوع وما يصدر عن البشر فيما يجرى هذا المجرى لا يسلم من التناقض علم أنه ليس من كلام البشر وأنه من قبل الله تعالى ، فما سوى القرآن لا يجوز أن يكون مراداً بهذه الآية . يبين صحة هذا ماقد علمناه من أن كثيرا من الأشياء الفاسدة قد تسلم من التناقض .

والجواب عن الثانى : إنه فاسد من وجهين :

أحدهما : إن أرادوا بقولهم إن قصور العلة عن الجرى فى معلوماتها يدل على

---

(١) ويضاف لما ذكره المصنف من الأدلة الدالة على فساد التعليل بالوصف الطردى . ما نقل من الأحكام التى اعتمد بعض فقهاء ماوراء النهر من الحنفية وغيرهم فى التوصل إليها على اعتبار الوصف الطردى كقولهم فى السعى : إنه سعى بين جبلين فلم يكن ركنا فى الحج كالسعى بين جبلى نيسابور . وقولهم فى وطء الثيب لايمنع الرد بالعيب ، لأنه شروع فى نافذ أشبه الشروع فى الزقاق . أو قولهم : أدخل العضو فى المدخل أشبه إذا أدخل رجله فى الخف . وقولهم فى القهقهة اصطكاك الأجرام العلوية فأشبه الرعد . وقولهم فى مس الذكر : مس آلة الحرث فلا ينقض الوضوء كمس الفدان . وقولهم فى مس الفرج طويل مشقوق فلا ينقض الوضوء كمس البوق . وغيرها من الأمثلة التى يستحى من ذكرها ، لأنها تدل على التلاعب فى إثبات الأحكام الشرعية مما يدل على فساد ماذهبوا إليه .

(٢) وهم القائلون بأن جرى العلة فى معلولاتها من غير أن يدفعها أصل أو تقاومها علة أخرى دليل على صحتها .

(٣) وهى قوله تعالى ﴿ **ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيرا** ﴾ .

فسادها حال تخصيص العلة فإنه غير مسلم عند كثير ممن نخالفهم ، وإن أرادوا به كونها غير * متعدية إلى الفروع ففى ذلك خلاف أيضاً ، فاستدلالهم به يكون أوضح فساداً[1] إلا أن أكثر من يخالفنا فى هذه المسألة ولا سيما أصحاب الشافعى منهم ، فإنه يذهب إلى القول بصحة العلة التى لا تتعدى إلى الفروع ، فقد بان بهذه الجملة أنهم بنوا استدلالهم على الدعوى المجردة[2] .

والثانى : إنا لو سلمنا أن قصور العلة يدل على فسادها لكان جريها لا يجب أن يدل على صحتها ، لأن انتفاء ما يوجب فساد الشيىء لايدل على صحته ، فهذا أيضا يبين أنهم لم يعتمدوا فيما احتجوا به إلا على دعوى فاسدة[3] .

والجواب عن الثالث : ما بيناه من أن انتفاء طريق فساد الشيىء لايدل على صحته . فقولهم : إنها لو كانت فاسدة لكان فى الأصول مايدفعها لايصح أن يكفى فى المنع من تعليق الحكم بها أن لا تشهد الأصول بصحتها ، ولا يدل دليل على كونها علة ، فأما كون الأصول دافعاً لها ودالاً على فسادها فذلك مستغنى عنه .

والجواب عن الرابع : إن اعتبارهم فى صحة العلة أن لا تقاومها علة أخرى ظاهر الفساد ، لأن مقاومة إحدى العلتين الأخرى لايدل على فسادها ، فكذلك

---

* بداية اللوحة : (١١٨) .

(١) فى المخطوطة (فساد) .

(٢) خلاصة هذا الجواب : إنه لايسلم لهم ماادعوه من أن قصور العلة عن الجرى فى معلولاتها دليل على فسادها سواء كان المقصود حال تخصيص العلة أو حال كونها غير متعدية . لأنه يوجد من يجوز تخصيص العلة ويوجد من يعلل بالعلة القاصرة . وإذا لم يسلم بحكم الأصل بطل ما ألزموه عليه .

(٣) وهذا الجواب مبنى على نفى الفارق . فلو سلمنا جدلاً بأن قصور العلة عن الجرى فى معلولاتها دليل على فسادها ، لانسلم أن جريها دليل على صحتها .

انتفاؤها لايدل على صحتها ، لأن العلة إنما تقاوم الأخرى إذا كانت كل واحدة منهما صحيحة . فأما الفاسدة فيكفى فى بطلان تعلق الحكم بها فسادها ، ولا نحتاج فى المنع من إثبات الحكم إلى أن نبين مقاومة غيرها لها ، ولذلك اختلف الفقهاء فى العلتين إذا تقاومتا . فمنهم من اعتبر الترجيح ، ومنهم من ذهب إلى أن المجتهد يكون مخيَّراً فى حكميهما[1] . وهذا يبين أن مقاومة إحدى العلتين للأخرى يتبع صحتها ، وإذا صح هذا بطل اعتبارهم فى فساد العلة أن تقاومها علة أخرى ، وفى صحتها أن لا تقاومها .

فأما قولهم : إن الحق لا يقاومه خلافه ، وإنما يصح ذلك فى الباطل ، فإنه دعوى أيضاً ، لأن الحق قد يقاومه حق آخر مخالف له ، ويكون كل واحد منهما حقاً كالأحكام التى يذهب إلى التخيير فيها ، مثل الكفارات وغيرها[2] . وإذا جاز

---

(١) لو صح ماقالوه من أن تعارض العلل دليل على فسادها لما أجمع الأصوليون على إفراد تعارض العلل بفصل خاص فى التعارض والترجيح . وتعارض العلل يكون لأسباب كثيرة منها :
ا – كون إحداهما منعكسة والأخرى غير منعكسة .
ب – كون إحداهما متعدية والأخرى قاصرة .
ج – كون إحداهما أكثر فروعاً من الأخرى .
ء – إحداهما مستندة لأصول والأخرى خلاف ذلك .
هـ – كون أصل إحداهما مجمعاً عليه والأخرى ليس كذلك .
و – كون إحداهما تضمنت نفياً والأخرى إثباتاً .
ز – كون إحداهما تعم الأحوال والأخرى تختص ببعضها وغيرذلك مما يدل على أن تعارض العلل لايدل على فسادها مطلقاً .

(٢) الحق قد لايتعدد فى الموضوع الواحد ، وقد يكون الحق نسبياً بعضه أرجح من بعض وقد يختلف الحق بحسب الأحوال والأشخاص . ففى الكفارات لاتوجد خصلة منها أرجح مطلقاً بل قد تكون إحداها أرجح بالنسبة لشخص والأخرى أرجح لآخر . فقولهم إن الحق لايقاومه حق آخر ليس بمطرد .

ذلك فى الأحكام الشرعية جاز أيضاً فى العلل الجالبة لها ، فقد صح بما بيناه أيضاً أن ما تعلقوا به من هذا الوجه دعوى غير مسلمة .

والجواب عن الخامس : إن ماجوزناه من القياس على كل أصل يمكن القياس عليه إذا لم يمنع من ذلك مانع بعد ورود التعبد بالقياس لا يؤدى إثبات الأحكام فى الفروع ابتداء من غير دلالة ، وليس هكذا صفات الأحكام ، لأنا إذا جعلنا أى وصف شئنا من أوصافها علة من غير دلالة ، ثم اجريناها فى المعلولات أدى ذلك إلى إثبات الأحكام ثمَّ[1] ابتداء من غير دلالة ، وهذا معلوم فساده ، فهذا هو الفصل بين الموضعين .

---

(١) فى الحاشية كتب الناسخ مشيراً إلى (ثَمَّ) (أظنه به أو بها) . والذى يبدو لى أنه توهم أنها (ثُمَّ) العاطفة . فلم تستقم العبارة فى ظنه .

مسـألـة (١)

قال : ذهب عامة الفقهاء إلى أن الصفة إذا وجد الحكم بوجودها وارتفع عند ارتفاعها كان ذلك دلالة على صحة كونها علة له ، ثم يختلفون :

فمنهم من يقول : إن هذه طريقة تدل على صحتها ورد التعبد بالقياس او لم يرد

---

(١) هذه المسألة عنون لها أكثر الأصوليين كابن السبكى فى الابهاج والأسنوى والشوكانى والرازى وابن قدامة وابن النجار وغيرهم بالدوران . وعنون لها الأمدى وإمام الحرمين وابن الحاجب وابن برهان وغيرهم بالطرد والعكس . وانفرد أبو الخطاب بتسميتها « السلب والوجود » .

والدوران : هو « وجود الحكم لوجود وصف وزواله لزواله » وهو إما أن يكون فى محل واحد كالاسكار فى العصير ، فقبل أن يوجد الاسكار كان حلالاً ، فلما حدث الاسكار حرم ، فلما زال الاسكار وصار خلاً صار حلالاً . وإما فى محلين كالطعم فى تحريم الربا ، فإنه لما وجد الطعم فى التفاح كان ربوياً ، ولما لم يوجد فى الحرير مثلاً لم يكن ربوياً . فدار جريان الربا مع الطعم .

وينظر مايتعلق بالمسألة فى : المستصفى ص ٤٤١ ، مباحث العلة عند الأصوليين ص ٤٧٦ ، شرح الكوكب المنير ١٩١/٤ ، المحصول : ٢٨٥/٢/٢ ، المنخول ص ٣٤٨ ، اللمع ص ٦٢ ، التمهيد لأبى الخطاب ٢٤/٤ ميزان الأصول ص ٥٩٩ ، روضة الناظر ص ٣٠٨ ، المعتمد ٧٨٤/٢ ، نهاية السول ٦٨/٣ ، البرهان ٨٣٥/٢ الشرعيات ص ٣٣٣ ، إرشاد الفحول ص ٢٢١ ، الابهاج ٧٢/٣ ، جمع الجوامع ٢٨٩/٢ ، الاحكام للامدى ٢٩٩/٣ ، المسودة ص ٤٠٦ ، ٤٢٧ ، الوصول إلى الأصول ٢٩٩/٢ منتهى ابن الحاجب ص ١٨٧ ، شفاء الغليل ص ٢٦٧ مفتاح الوصول ص ١٥٠ ، شرح تنقيح الفصول ص ٣٩٦ ، تيسير التحرير ٤٩/٤ ، كشف الاسرار على البزدوى ٣٦٥/٣ ، أصول السرخس ١٧٦/٢ ، مسلم الثبوت ٣٠٢/٢ .

ومنهم من لم[1] يشرط ورود التعبد به .

ومنهم من يشرط أن لا يكون هناك صفة أخرى تجرى هذا المجرى .

ومنهم من لا يشترط .

والذى حصله شيخنا أبو عبد الله رحمه الله فى هذا الباب ومن تابعه من شيوخنا أن الصفة إذا جرت هذا المجرى كانت علة للحكم ، لكن الذى يدل على صحة كونها علة ليس هو ما اعتبروه من وجود الحكم بوجودها وارتفاعه عند ارتفاعها ، وإنما الذى يدل على ذلك ما نبينه[2] .

واحتج من ذهب إلى القول الأول فى ذلك بأن هذه الطريقة طريقة عقلية فى

---

(١) السياق لايقتضى وجود (لم) لأن هذا على وجودها نفس القول الأول .

(٢) نقل الاتفاق على كون الدوران علة فى الأحكام العقلية جمع من الأصوليين كالسمرقندى فى الميزان وأبو الحسين فى المعتمد وغيرهم وأطبق الأصوليون على أن بعض المعتزلة يقولون بأنها تفيد العلية قطعاً منهم ابن السبكى فى الابهاج ، والأمدى فى الاحكام والرازى فى المحصول وابن النجار فى شرح الكوكب المنير وغيرهم . وهو ظاهر كلام أبى الحسين فى المعتمد والمصنف هنا . إلا أن عبد الجبار فى الشرعيات ص ٣٣٣ قال : « يكون علة سيما إذا علم أنه لا يشركه فى ذلك غيره » وظاهر كلامه هنا وكذلك فى الشرعيات أنه لاخلاف بين القائسين في أنها طريق صحيح فى إثبات العلة الشرعية . وهذا غريب جداً . فالمخالفون للتعليل بها هم عدد لايستهان به منهم الأمدى ونسبه للمحققين فى الشافعية وقال بعدم الحجية الباقلانى على مافى البرهان وغيره وأخطأ الآمدى فى نسبة القول بالحجية إليه . وقال بعدم الحجية أبو الخطاب . ونسب الشوكانى هذا القول لأبى منصور وابن السمعانى والشيخ أبى اسحاق وابن الحاجب والآمدى .

وذهب فريق آخر إلى القول بحجيتها إذا عضدها غيرها ، فالغزالى فى المستصفى اشترط السبرو التقسيم . واشترط الصفى الهندى عدم وجود المزاحم . وذهب قوم لكونها تفيد العلية ظناً منهم : الرازى وإمام الحرمين وابن السبكى وابن برهان ونسبه لأكثر الفقهاء ، وابن قدامة ونسبه ابن النجار لأكثر الحنابلة والمالكية والشافعية واختاره .

الدلالة على صحة العلل العقلية ، لأن الذى يعلم به أن العلة العقلية علة للحكم العقلى هو وجود * الحكم عند وجود معنى وارتفاعه عند ارتفاعه ، فإذا كانت هذه الطريقة دالة على صحة العلة العقلية ، فبأن تدل على صحة العلة الشرعية أولى .

وقالوا أيضاً قد علمنا أن غاية قوة العلة الشرعية أن تكون مثل العقلية ، فإذا تثبت العلة الشرعية بمثل ما ثبت به العلل العقلية لم يحتج فى إثباتها إلى أكثر من ذلك .

والذى يدل على فساد ما اعتبروه فى العلة الشرعية من تشبيهها بالعلة العقلية فى اعتبار صحتها بما يعتبر به صحة العلل العقلية أن وجود الحكم العقلى عند وجود معنى وارتفاعه عند ارتفاعه على الشرط الذى نعتبره فى ذلك إنما دلَّ على كونه علة له لأمور لا يجوز أن تكون العلة الشرعية مشاركة لها فيها ، وهو أن الحكم العقلى الذى يثبت كونه معللاً لابد من أن تكون علته معقولة ويكون لنا إلى معرفتها سبيل ، ولا بد من كونها موجبة له ، وأن يكون حصوله غير منفصل عنها ويستحيل انتفاؤه مع وجودها ، فإذا ثبت هذه الأقسام لم يصح مع ثبوتها إلا القول بأن المعنى الذى يحصل الحكم عند حصوله وينتفى عند انتفائه ، فلا تصح هذه الطريقة فى غير علة له ، لأن تجويز كونه غير علة له ، أو تجويز تعلقة بعلة غيره يؤدى إلى نقض هذه المقدمات ، وهذه الطريقة لا يصح اعتبارها فى العلل الشرعية[1] ، لأن الحكم الشرعى يجوز أن لا تعرف علته ، وهى أيضا غير موجبة له ، وإذا ثبت كونها غير موجبة لم يكن فى حصول الحكم عند حصول الصفة دلالة على كونها علة له ، لأن الذى أوجب القطع على أن ما يجرى هذا المجرى من

---

* بداية اللوحة : (١١٩) .

(١) يشير إلى أنه العلة الشرعية تفارق العلة العقلية من حيث أن العلة العقلية لابدَّ أن تكون ثابتة بالعقل وأما العلة الشرعية فطريق ثبوتها الشرع كما أن العلة العقلية لاتتخلف عن معلولها مطلقاً ولا يتخلف عنها ، وليس كذلك الأمر فى العلة الشرعية فقد يتخلف أحدهما عن الآخر . كما أن الحكم الشرعى يجوز أن لاتعرف علتهِ وأما الحكم العقلى لابدَّ من قيام الدليل على معرفة علته .

الصفات فى العقليات علة للحكم هو أن تجويز خلاف ذلك يمنع من كونها موجبة للحكم لما بيناه ، ويؤدى إلى جواز أن لا تكون للحكم علة بتة . وهذه الطريقة لا تتأتى فى الشرعيات من حيث لم تكن عللها موجبة ، فلا مانع يمنع من حصول الحكم عند صفة وإن كانت علته غيرها . ألا ترى أن الله تعالى لو نص على أن علة تحريم الخمر معنى سوى الشدة لما امتنع ذلك ، وإن كان التحريم يحصل عند حصولها ، ولهذا لم يمتنع ما يقوله فقهاء العراقيين من أن الخمر لم يثبت لها وصف يمكن أن يجعل علة للتحريم[1] ، ومثل هذا لا يصح فى العقليات فقد بان بهذه الجملة أن اعتبار هذه الطريقة فى صحة العلل الشرعية تشبيهاً لها بالعلل العقلية لا يصح .

فأما قولهم : إن هذه الطريقة إذا كانت تدل على صحة العلة العقلية فثبوت العلة الشرعية بها أولى فإنه فاسد[2] ، لأن الشيىء إنما يوصف بأنه أولى من غيره إذا ساواه فى الحكم الذى شبه بينهما فيه وزاد عليه ، فأما الشيىء الذى لامشاركة بينه وبين غيره فى الحكم أصلاً فوصفه بأنه أولى منه لا يصح . وقد بيَّنا أن العلة الشرعية لا مشاركة بينها وبين العلة العقلية فى الوجه الذى اقتضى فيها أن يكون وجود الحكم عند وجودها وارتفاعه عند ارتفاعها دلالة على كونها علة له ، وبهذا

---

(١) قال أبو اسحق الشيرازى فى شرح اللمع ٨٤١/٢ : « وقال أصحاب أبى حنيفة لايجوز أن تكون العلة الواقفة علة من جهة الاستنباط وإنما تكون علة من جهة النص كعلتهم فى الخمر ، فإنهم يقولون : إن العلة فيه الاسم » وهذا يعنى أنهم يعللون الخمر باسمها وليس بوصف فيها ، ولذا لا يعدون الحكم لغير مايسمى بالخمر .

(٢) قوله : إنه فاسد ، فيه نظر . لأن العلل العقلية يعتبرها المتكلمون وعلى رأسهم المعتزلة أنها قطعية فلا يوجد الحكم إلا عند وجودها ولا ينعدم إلا عند انعدامها . وأما بالنسبة للعلل الشرعية فليست بهذه المثابة بل هى عند معظم الأصوليين أمارات وضعها الشادع على الحكم وتفيد غلبة الظن على وجود الحكم فإذا كان الطرد والعكس كافيا فى إثبات العلل العقلية مع التشدد فيها يكون إثبات العلل الشرعية به أولى . وإذا لم نثبت كونه طريقاً صحيحاً لاثبات العلة مع ما نقل عن السلف من اعتباره فبماذا نثبته ؟ وليس من شرط العلة الشرعية أن تساوى العلة العقلية فى كل شىء حتى نلحقها بها .

يفسد أيضاً الوجه الثانى الذى حكيناه عنهم[1] .

فأما من شرط منهم فى كون ما يجرى هذا المجرى من الصفة علة أن لا يكون هناك صفة أخرى مثلها فقد أبعد[2] لأن حصول صفة أخرى فى الأصل تجرى هذا المجرى لا يمنع من كونها علة ، بل يجب أن يحكم بكون كل واحد منهما علة لحكم الأصل ، فإن كانت كل واحدة منهما توجب فى الفرع حكماً مخالفاً لما توجيه الأخرى فهما تجريان مجرى العلتين المتعارضتين ، فيعتبر ما يختص به أحدهما من مزيد القوة ويسلك فيهما مسلك * الترجيح ، وإن كانت أحداهما لا توجب خلاف ما توجيه الأخرى كانتا جميعاً علتين للحكم ولا يمتنع تعلق حكم واحد من الأحكام الشرعية بعلتين[3] ، وإنما يمتنع ذلك فى الأحكام العقلية .

فإن قال قائل : إذا كان عندكم أن هذه الطريقة لا تدل على صحة العلة ، وقد قلتم إنها صحيحة فما الذى يدل على صحتها ؟

قيل له : الذى ذكره شيخنا رحمه الله فى ذلك أنا إنما حكمنا بكون ما يجرى هذا المجرى من الصفات علة للحكم لاتفاق القائسين على ذلك ، إذ لا أحد ممن يذهب إلى القياس إلا وهو يثبت ما يجرى هذا المجرى من الصفات علة للحكم ، ولولا هذا الاجماع لما كان لنا طريق إلى كونها علة للحكم لمفارقتها للعلل العقلية من الوجه الذى بيناه[4] ، ومن الناس من يذهب إلى أن ما يجرى هذا المجرى من

---

(١) لعله يقصد بالوجه الثانى الوجه الأول لأن هذا الكلام فى الوجه الأول . ومدار كلامه على التفريق بين العلة العقلية والشرعية وعدم جواز إلحاق الشرعية بالعقلية فى إثباتها بالدوران .

(٢) ما قاله عبد الجبار فى الشرعيات أن عدم وجود صفة أخرى مثلها يفيد العلية من باب أولى لكن لم يجعله شرطاً .

* بداية اللوحة : (١٢٠) .

(٣) كتعليل نقض الطهارة بخروج شيء من السبيلين ومس فرج وزوال العقل . وتعليل تحريم وطء المرأة بحيضها وإحرامها .

(٤) مانقله المصنف عن شيخه أبى عبد الله البصيرى من الاعتماد على الاجماع فى إثبات=

الصفات إنما يكون علة لكونها مؤثرة فى الحكم ، لأن الحكم إذا حصل عند حصول صفة وارتفع عند ارتفاعها علم بذلك كونها مؤثرة فيه ، ولو صح ما قالوه من أن وجود الحكم عند وجودها وارتفاعه عند ارتفاعها يقتضى العلم بكونها مؤثرة فيه لصح الاستدلال بهذه الطريقة على ثبوتها ، لأن أقوى ما تثبت به العلل طريقة التأثير ، ولكن يبعد أن يعلم بذلك كونها مؤثرة فيه ، إذ لا يمتنع أن يحصل الحكم عند صفة وإن كان المؤثر غيرها ، وقد تنتفى مع ثبوت الحكم وإن كانت مؤثرة فيه ، ولو كان تأثيرها فيه يقتضى أن يكون ثبوته موقوفاً على ثبوتها لما صح ثبوت الحكم مع انتفائها ، وقد تنتفى الصفة المؤثرة فى الحكم مع ثبوته إذا خلفها غيرها كالصوم والاحرام إذا تعقبا الحيض ، لأن تحريم الوطء المتعلق بالحيض يستمر ولا ينتفى مع انتفائه إذا وجد ما ذكرناه[1] ، وكذلك القول فى اتصال النفاس بالحيض على مذهب من يجوز مقارنة الحيض الحبل[2] ، وقد ينتفى الحكم عند انتفاء صفة وإن لم تكن مؤثرة فيه بأن تكون الصفة المؤثرة مستندة اليها فينتفى الحكم عند انتفائها من حيث كان انتفاؤها مؤثراً فى علة الحكم كالشروط التى هى الاحصان[3] وما يجرى مجراه . وهذه الجملة تبيِّن فساد من يذهب إلى أن الصفة التى يوجد الحكم عند وجودها ويرتفع عند ارتفاعها إنما كانت علة له ، لأن ذلك

=كون الدوران طريقاً صحيحاً لاثبات العلل وارتضاه ظاهر الفساد لما نقلناه عن المخالفين فى اعتبار الدوران طريقاً لاثبات العلية . وما نقله أبو الحسين فى المعتمد ٧٨٤/٢ عن قاضى القضاة أنه حكى عن الشيخ أبى عبد الله أنه كان لايعتمد الدوران ويقول يجب أن يقوى بغيره مخالف لما هو هنا .

(١) المراد أنه إذا حاضت المرأة حرم وطؤها ، فلو دخلت فى صوم رمضان فور طهرها يبقى وطؤها حراماً مع أن العلة وهى الحيض انتفى وجودها .

(٢) ذهب الاكثرون إلى أن الحامل لاتحيض انظر المغنى ٣٠٦/١ وفتح القدير ١٨٩/١ ومنتهى الارادات ٤٥/١ واللباب فى الجمع بين السنة والكتاب ١٧٠/١ ، وروضة الطالبين ١٧٤/١ . ونقل النووى عن الشافعى فى الجديد أن الحامل تحيض .

(٣) يعنى أن الاحصان شرط فى الرجم .

يقتضى العلم بكونها مؤثرة فيه[1] .

فإن قال قائل : لم قلتم إن ذلك لو كان يثبت به التأثير لدل على كون الصفة علة . ومن الناس من لا يعتبر التأثير فى صحة العلل .

قيل له : لا نعرف بين من يحصِّل من الفقهاء خلافاً فى أن الصفة إذا كانت هى المؤثرة فى الحكم كانت علة له ، وكيف يجوز أن يخالف فى ذلك من يحصِّل مع العلم بأن موضوع العلل على التأثير فى الحكم ، لأن الوجه الذى لأجله يختص بعض الصفات الحكم بكونها[2] علة له أولى من سائر الصفات لابد أن يرجع إلى ضرب من التأثير فى الحكم[3] . ألا ترى أن هذه العلل هى أمارات للحكم الثابت من طريق غالب الظن ، ولا يصح كونها أمارة إلا بأن تكون مؤثرة فى حكم الأصل من طريق الشرع ، إذ لا وجه لكونها أمارة فى الشرع سواه من حيث لا تصح أن يكون الرجوع فى كونها أمارة إلى العادات[4] وطريقة العقول ، وإنما يقع الخلاف بين الناس فى حصول التأثير وانتفائه وفى أن المؤثر هل هو وصف مخصوص أو غيره ، وفيما يجرى مجرى ذلك من كيفية التأثير ، ولذلك اعتبر الفقهاء من أصحاب أبى حنيفة والشافعى التأثير فى أن بلوغ المرأة علة فى كونها أحق بالتصرف فى مالها عند تكامل سائر الشروط من كونها مزوجة على ما يذهب إليه مالك[5] من حيث رأوا أن الاعتبار فى الولاية التى هى استحقاق التصرف فى المال بحالها فيما يتعلق بالتشدد فيما تتصرف فيه وفى خلافه أولى من

---

(١) هذا الدليل هو الذى عوَّل عليه أبو الحسين البصرى فى المعتمد ٧٨٤/٢ .

(٢) فى المخطوطة (بكونه) والضمير راجع للصفات .

(٣) فى المخطوطة (والحكم) بدل (فى الحكم) .

(٤) عرف الرازى العلة بأنها الموجبة بالعادة على ما فى إرشاد الفحول ص ٢٠٧ وهو مخالف لما فى المحصول .

(٥) قال ابن قدامة فى المغنى ٥١٢/٤ : إذا بلغت الجارية وأونس رشدها بعد بلوغها دفع إليها مالها وإن لم تتزوج ، وبهذا قال أبو حنيفة والشافعى وعطاء والثورى وأبو ثور وابن المنذر . ونقل أبو طالب عن أحمد : لا يدفع إلى الجارية مالها بعد بلوغها حتى تتزوج وتلد أو يمضى عليها سنة فى بيت الزوج . وقال مالك : لا يدفع إليها مالها حتى تتزوج ويدخل عليها زوجها . واختار ابن قدامة القول الأول .

حيث كانت حالها هى * المؤثرة فى ذلك ، وأن كونها مزوجة لا تأثير له فيما يعتبر من ذلك ، ولهذا لما احتج أصحاب أبى حنيفة فى أن الاعتبار بالكيل والجنس فى علة الربا دون الأكل والاقتيات من حيث كان للكيل من التأثير فى هذا الحكم ماليس لهما لم يدفعهم أصحاب الشافعى عن اعتبار التأثير وإنما نازعوا فيما ادعوه من تأثير ذلك فى الحكم ، وهذا يبين لك اتفاق الجماعة على اعتبار التأثير فى العلل ، وأن من يقول من متأخرى المتفقهه[1] إن التأثير لا يعتبر فى صحة العلة لا يعتد بقوله لوضوح فساده .

---

* بداية اللوحة : (١٢١) .

(١) ذكر جمع من الأصوليين أن المعتزلة ذهبوا إلى أن العلة هى المؤثر على خلاف بينهم هل هى مؤثرة بذاتها أو بصفة ذاتية فيها أو هى موجبة للحكم بذات الوصف بناء على أصلهم فى التقبيح والتحسين العقليين . وذهب جمع من الأصوليين إلى أنها معرف للحكم وبهذا قال أبو زيد الدبوسى والبيضاوى وآخرون . وذهب جمع آخر من الأصوليين إلى أنها بمعنى الباعث على الحكم ومنهم الأمدى فى الاحكام ٢٠٢/٣ وابن الحاجب فى مختصر المنتهى ٢١٣/٢ وانظر ارشاد الفحول : ص ٢٠٧ . والذى يظهر من الشرعيات ص ٢٨٢ مخالفة عبد الجبار للمعتزلة .

فصــــل

إذا قال قائل إذا قلتم ان علة الربا فى البر هى الكيل والجنس[1] لأن المؤثر فى الحكم هو الكيل ، فما الذى يدل على ذلك ؟ .

قيل له : الذى كان يعتمده شيخنا أبو عبد الله فى ذلك أنه كان يقول : إن الحكم المطلوب فى الربا هو فساد العقد الذى يتضمن التفاضل ، وقد علمنا أن لكون الأصل المحكوم فيه بهذا الحكم مكيلاً تأثير فى فساده ، لأنه لو لم يكن مكيلاً لما صح أن يعتبر فساده بزيادة الكيل ، فإذا حصل كونه مكيلاً مؤثراً فى فساد العقد من هذا الوجه فلو لم[2] يكن لكونه مأكولاً او مقتاتاً هذا التأثير كان ضم الكيل الى الجنس فى كونه علة أولى من الأكل والاقتيات . ألا ترى أن كون الشيىء مأكولاً أو مقتاتاً لا يمكن أن يعتبر فيه من الزيادة التى توجب فساد العقد ما يمكن اعتباره فى الكيل ، ولو صح أيضاً أن يحصل التزايد فى كون الشيىء مأكولا او مقتاتا لكان ذلك لا يقتضى فساد العقد لما بيّنا أن زيادة الكيل تقتضى ذلك .

فإن قال قائل : الكيل لا تأثير له فى الحكم الذى تطلب علته ، وهو فساد العقد ، لأن العقد إذا تضمن الزيادة كان فاسداً وجد الكيل أو لم يوجد ، وإنما يؤثر الكيل فى صحة العقد على بعض الوجوه . وهذا يفسد ما اعتمدتم عليه من

---

(١) هذا ماعلل به الحنفية الربا فى البر مما يدل على أن الكتاب لأبى الحسين البصرى وليس لعبد الجبار بن احمد حيث آن عبد الجبار كان شافعياً . ولهذا لم يبدأ هذا الفصل كغيره من المسائل والفصول بقوله (قال) .

(٢) فى المخطوطة (لو) وفى الهامش كتب الناسخ أظنه (فلو) .

تأثير الكيل فى الحكم .

قيل له : ليس المراد بقولنا أن الكيل مؤثر فى فساد العقد وقوعه وجريه فى المكيل ، وإنما المراد به أن موجب العقد الذى يقتضى فساده هو الزيادة فى الكيل وجد أو لم يوجد ، لأن هذا العقد لوصح لكان موجبه زيادة الكيل ، وكذلك إذا فسد ، وذلك لا يصح إلا فى المكيل من جهة العادة .

فإن قال : إذا كان المراد بقولكم إن كونه مكيلاً هو العلة مع الجنس اعتبار الكيل فيه ووقوع التبايع به كيلاً فذلك لا تأثير له فى فساد العقد ، وكيف يصح أن يجعل ذلك علة لأجل التأثير ؟

قيل له : إذا ثبت أن اعتبار ما يعتبر به فساد العقد من زيادة الكيل إنما كان يصح لأجل اعتياد الكيل فيه ووقوع التبايع به صار مؤثراً فى فساد العقد من حيث اثر فيما يؤثر في فساده ، إذ لا فصل بين أن يكون مفسداً للبيع بنفسه وبين أن يكون مؤثراً فيما يوجب فساده فى كونه مؤثراً فى فساده وإن كان التأثير فى إحدى الحالين بواسطة وفى أخرى من دونها .

فإن قال : الاعتبار فيما يوجب فساد العقد الذى تقترن به الزيادة ، وإنما احتيج إلى اعتبار الكيل لمعرفة القدر . وهذا يمنع من أن يكون المؤثر فيما يفسد العقد هو الكيل .

قيل له : هذه مغالطة فى العبارة ، لأن القدر الذى تقترن به الزيادة هو زيادة الكيل فيجب أن يكون هو المؤثر ، يبين هذا ماذكر فى الخبر من قول النبى عليه السلام : « كيلاً بكيل ووزنا بوزن »[1] .

---

(١) أحاديث ربا الفضل كثيرة وأخرجتها معظم كتب السنة ، وبهذا اللفظ وجدته فى مسند احمد ٢٣٢/٢ عن أبى هريرة رضى الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح كيلاً بكيل وزنا بوزن من زاد أو استزاد فقد أربى إلا ما اختلف ألوانه » .

فإن قال : المعتبر فيما يوجب فساد العقد هو فقد العلم بالتساوى فقط ، وذلك لا تأثير للكيل فيه .

قيل له : فقد العلم بالتساوى لابد من أن يكون الرجوع فيه إلى التساوى فى الكيل دون غيره ، فلابد من اعتبار الكيل .

فإن قال : لا يمتنع أن يكون * للأكل تأثير فى فساد العقد أيضاً ، وهو أنا قد علمنا أن النبى عليه السلام إنما قصد بالنص على تحريم الربا وحظر التفاضل فى الاجناس التى ذكرها صلاح الدين والدنيا جميعاً ، فاعتبارها واجب فى علة الحكم . وما يتعلق بصلاح الدنيا فى هذا الباب هو أن حظر الربا يصير داعية القرض والمنح[1] . وإذا اعتبر الأكل فى الربا كان لذلك تأثير فى هذا القرض وهو اندفاع المشقة عن الناس فى أهم الأشياء إليهم من مصالح الدنيا وهو المأكولات ، بدل على هذا نهيه صلى الله عليه (وسلم) عن بيع الطعام بالطعام إلا مثلاً بمثل[2] .

قيل له : إنما يصح اعتبار هذه الطريقة فى كون الحكم متعلقاً بالأكل إذا دلَّ عليه الدليل ، لأن القطع على أن العلة فى تحريم الربا ما يتعلق بمصالح الدنيا لا يصح إلا من طريق الدلالة ، فأما إثبات ذلك من طريق الظن فلا يصح[3] ، على أن هذه الطريقة لو سلمت لكانت بأن تدل على أن العلة هى الاقتيات أولى من الأكل لأن للاقتيات من المدخل فيما اعتبره السائل ماليس للأكل .

فأما الخبر[4] ، فإن شيخنا أبا عبد الله كان يقول إن الاستدلال به على موضع

* بداية اللوحة : (١٢٢) .

(١) أى أن تحريم الربا يكون سبباً فى وجود القرض بدون فائدة وكذلك الهبة .

(٢) أخرجه مسلم فى صحيحه ١٢١٤/٣ بابا الربا عن معمر بن عبد الله قال : « إنى كنت أسمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : « الطعام بالطعام مثلاً بمثل » وانظر النووى على مسلم ٢٠/١١ .

(٣) قوله : إثبات ذلك من طريق الظن لايصح لايسلم له ، لأن غلبة الظن بنيت عليه أحكام شرعية كثيرة حيث أن القطعى قليل .

(٤) يعنى به نهى الرسول صلى الله عليه وسلم عن بيع الطعام بالطعام إلا مثلاً بمثل .

الخلاف لا يصح ، أنه مجمل من حيث لا يصح الرجوع إلى ظاهرة لوقوع هذا الإسم على أشياء مختلفة منها مالا يتعلق به حكم الربا ، كتعلق[1] حكم الربا بما لا يتناوله هذا الإسم كالسقمونيا[2] وما يجرى مجرى ذلك ، فيجب أن يكون محمولاً على المفسر وهو خبر الأجناس فنقطع على أن المراد به هو المراد بالمفسر ، فإن الخبرين يجريان مجرى خبر الواحد .

فان قال : لو كانت العلة هى المكيل مع الجنس لوجب أن تكون العلة الواحدة علة للتحليل والتخريم .

قيل له : كان رحمه الله يجيب عن هذا بأن العلة هى للتحريم[3] دون التحليل ، لأن التحريم هو المستفاد بالشرع ، فأما التحليل فهو باقٍ على ماكان عليه فى حكم العقل[4] ، وكان يقول أيضاً إنه لا يمتنع أن يكونً معنى واحداً علة لتحليل وتحريم غيره ، كالحيض الذى هو علة لتحليل الإفطار والمنع من الوطء .

فإن قال : لوكانت العلة هى الكيل لا نتقضت ببيع الحبة بالحبتين والتمرة بالتمرتين .

قيل له : قد كان يجيب عن ذلك بأن العلة لا تنتقض به ، لأن ذلك القدر مما لا يجرى الكيل فيه ولا يباع كيلا[5] .

فإن قال : فهى تنتقض ببيع الموزون بالموزون نسيئة إذا كان أحدهما ثمناً .

قيل له : الذى كان يجيب به رحمه الله عن ذلك إنه ليس فيه أكثر من تخصيص

(١) فى المخطوطة (ولتعلق) .
(٢) السقمونياء : بفتح السين والقاف والمد . قيل كلمة يونانية وقيل سريانية على مافى المصباح المنير ٢٨١/١ . وفى تاج العروس ٣٣٦/٨ . هو نبات يستخرج من تجاويفه رطوبة دبقة تسهْل الصفرا .
(٣) فى المخطوطة (التحريم) وفى الهامش كتب الناسخ (أظنه للتحريم) .
(٤) يعنى بحكم العقل البراءة الأصلية .
(٥) هذا الجواب مفاده عدم جريان الربافى بيع الحبة بالحبتين ، وهو ضعيف .

العلة وهو المذهب[1] ، وإن كان فى أصحاب أبى حنيفة من تحرز عن ذلك بأن يقول بأن العلة فى الموزون ليست هى الوزن مطلقاً ، وإنما هى الوزن إذا كان مما لا يتعين .

فإن قال : فى خبر الربا تنبيه على أنّ الحكم يتعلق بالأكل ، لأن النبى صلى الله عليه (وسلم) نص على أعلى المأكولات وأدونها فنبه بذلك على أن التحريم يتناول كونه مأكولاً .

قيل له : فى الخبر ذكر الكيل ، كما أن فيه ذكر المأكولات ، فلم صار التنبيه بأن يكون مصروفاً إلى الأكل دون الكيل على أنه لا فرق بين من يدعى أن ذلك يتضمن التنبيه على أن الحكم يتعلق بالأكل وبين من يدعى إن ذلك يتضمن التنبيه على أن علة الحكم هى الاقتيات .

فإن قال : الملح لا يدخل فيما يقتات ويدخر للقوت .

قيل له : ولا يدخل أيضاً فيما يؤكل .

فإن قال : يدخل فيما يؤكل بغيره .

قيل له : ويدخل أيضاً فيما يقتات مع غيره .

فإن قال : التعليل بالأكل أولى ، لأن العلة تكون أعم من كون الكيل علة :

قيل له : الذى يذهب إليه شيخنا أبو عبد الله رحمه الله أن كون إحدى العلتين أعم من الأخرى لا يوجب كونها أولى من غيرها وسنبين الكلام فى هذه المسألة فى موضعها بمشيئة الله[2] .

---

(١) انظر مذهب المعتزلة فى تجويز تخصيص العلة المعتمد ٨٢١/٢ . وسيأتى الكلام على تخصيص العلة فى هذا الكتاب بعد أربع مسائل . وليس جميع المعتزلة على القول بالجواز .

(٢) بين الكلام عليها فى ترجيح العلل بعد إحدى عشرة مسألة فى هذا الكتاب واختار عدم ترجيح العلة المطابقة للعموم على الأخرى ، ولكنه لم ينسب هذا القول هناك لأبى عبد الله البصرى .

فإن قال : أتقولون إن الكيل والجنس هما العلة بمجموعهما * أو العلة[1] هى الكيل ؟

قيل له : لا شبهة فى أن المضموم إلى الجنس كيلا كان أو أكلاً أو غيرهما يجب أن يكون مع الجنس علة بمجموعهما ، لأن كل واحد من الجنس والكيل أو الأكل قد ينفرد فلا يكون علة ، وإذا اجتمعا تعلق الحكم بهما على وجه تأثير أحدهما فيه كتأثير الآخر ، وهذا هو الذى يعلم به أن العلة ذات وصفين ، ولا يمتنع فى العلل الشرعية أن تكون ذات وصفين أو أوصاف كثيرة ، وإنما يمتنع ذلك فى العلل العقلية[2] ، ومن ظن أن العلة هى الأكل أو الكيل والجنس[3] يجرى مجرى الشرط فيها فقد غلط ، لأن تأثير احدهما فى الحكم كتأثير الآخر فى أنهما إذا حصلا بمجموعهما أثراً فيه ، وإذا انفرد كل واحد منهما لم يكن تأثير .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون الجنس[4] شرطاً فى العلة ، وإن كان الحكم لا يحصل الا بوجوده كالاحصان الذى هو شرط فى كون الزنا علة للجلد وإن كان الحكم لا يحصل إلا بحصوله .

قيل له : قد ذكرنا فى الكلام ماهو جواب عن هذا السؤال ، وهو ما بيناه من أن تأثير أحدهما فى الحكم كتأثير الآخر إذا اجتمعا ، فلا يمكن أن يقال إن المؤثر فى

---

* بداية اللوحة : (١٢٣) .

(١) فى المخطوطة (والعلة) وكتب الناسخ فى الهامش (أظنه أو العلة) .

(٢) القول بجواز كون العلة أوصافا عليه الجمهور خلافاً لبعض المعتزلة وأبى الحسن الأشعرى وينظر تفصيل الأقوال فى نهاية السول مع البدخشى ١١٢/٣ مسلم الثبوت ٢٩١/٢ أصول السرخس ١٧٥/٢ ، كشف الأسرار على البزدوى ٣٤٨/٣ ، شرح الكوكب المنير ٩٣/٤ المنخول ص٣٩٥ الأحكام للأمدى ٢١٢/٣ العضد على ابن الحاجب ٢٣٠/٢ المحصول ٤١٣/٢/٢ والبنانى على جمع الجوامع ٢٣٤/٢ ، المعتمد ٧٨٩/٢ .

(٣) فى المخطوطة (أو الجنس) والصحيح (والجنس) .

(٤) فى المخطوطة (الخبر) وفى الحاشية كتب الناسخ (أظنه الجنس) .

الحكم هو احدهما وليس هكذا الإحصان ، لأن المؤثر فى الجد هو الزنا دون الإحصان ، والاحصان يجرى مجرى كمال العقل فى أن الحكم وإن كان لا يحصل إلا عند حصوله فقد علمنا أنه لا تأثير له فى الحكم الذى هو الحد ، ولا يصح تعلقه به كما لا يصح تعلقه بكمال العقل ، فوجب أن يحكم بكونه شرطا فى العلة ، وليس هكذا الجنس مع الكيل أو الأكل ، لأن له تأثيراً فى التحريم .

فإن قال : إنما لم يعتبر الجنس فى العلة ، لأن الجنس يعم جميع المعللات ، فلا يختص بكونه علة مخصوصة .

قيل له : هذا غلط بعيد ، لأن المراد بالجنس هو الجنس المخصوص ، فالعلة هى الكيل أو الوزن ، والجنس المخصوص الذى هو جنس المكيل أو الموزون ، وهذا مما لا يعم[1] .

فإن قال : إذا جوزتم أن تكون العلة ذات وصفين أو ثلاث فَلِمَ لا يجوز تعليل الأصل بجميع صفاته ؟

قيل له : لا يصح ذلك من وجهين :

أحدهما : إنه يؤدى إلى أن لا تتعدى العلة ، وقد بينا الكلام[2] فى أن العلة لا تصح إذا لم تكن متعدية ، فلا إشكال فى فساد ذلك على مذهب من يمنع من كون العلة المقتصرة صحيحة .

---

(١) هذا الفصل أشبه بمناظرة بين الحنفية يمثلهم أبو عبد الله البصرى الحنفى المعتزلى والشافعية فى كون علة الربا إذا اتحد الجنس هل هى الكيل وهو ماذهب إليه الحنفية أو الطعم كما ذهب إليه الشافعية . واجتهد المصنف بالنقل عن الشيخ أبى عبد الله نصرة مذهب الحنفية .

(٢) لم يبين الكلام بعد فيما أظن حيث أنه عقد المسألة التالية لهذه للعلة القاصرة . واختار أبو عبد الله البصرى عدم صحتها إذا كانت مستنبطة . ونسب القول بعدم الصحة مطلقاً للحنفية ومنهم أبو الحسن الكرخى .

والثانى : إن الصفة إنما تكون علة لتعلق الحكم لمصلحة بها أو لكونها أمارة للحكم ، وكلا الأمرين يمنعان من كون جميع أوصاف الأصل بمجموعهما علة ، لأن تعلق المصلحة بجميع أوصاف الأصل[٢] يبعد ولا يصح ، وإن كانت أمارة لم تصح أن يتعلق بجميعها ، لأن اعتبار جميعها فى كونه علة يخرجه عن كونه أمارة يحمل الفرع عليه .

---

(٢) فى المخطوطة (الفعل) وكتب الناسخ فى الهامش (أظنه الأصل) .

مسألة

قال : اختلف أهل العلم فى العلة إذا كانت غير متعدية[1] إلى الفروع ، هل يصح كونها علة فى الأصل أولا يصح ذلك ؟

فذهب بعضهم إلى أنها صحيحة وإن لم تكن متعدية وهو قول أصحاب الشافعى[2] ، وعند بعضهم إنها لا تصح إذا لم تكن متعدية ، وهو مذهب كثير

(١) يطلق معظم الأصوليين عليها القاصرة وبعضهم كالباجى فى إحكام الفصول والشيرازى فى اللمع سماها « الواقفة » وبعضهم سماها « اللازمة » . وهى : العلة التى لاتوجد فى غير محل النص ومثل لها الشافعى رحمه الله بتحريم ربا الفضل فى النقدين بالنقدية . وينظر كل ما يتعلق بالمسألة : شرح الكوكب المنير ٥٢/٤ ، مباحث العلة عند الأصوليين ص ٣٠٨ ، المحصول ٤٢٣/٢/٢ ، التمهيد لأبى الخطاب ٦١/٤ المنخول ٤١٩ الوصول إلى الأصول ٢٦٩/٢ ، البرهان ١٠٨٠/٢ ، ميزان الأصول ٦٤٩ ، احكام الفصول ص٦٣٣ نهاية السول مع البدخشى ١١١/٣ منتهى ابن الحاجب ص ١٧١ ، الابهاج ١٤٣/٣ المستصفى ص ٤٧٢ ، المعتمد ٨٠١/٢ ، الاحكام للآمدى ٢١٦/٣ ، جمع الجوامع مع البنانى ٢٤١/٢ روضة الناظر ٣٢٠ إرشاد الفحول ٢٠٨ ، تيسير التحرير ٥/٤ فواتح الرحموت ٢٧٦/٢ ، أصول السرخسى ١٥٨/٢ . كشف الأسرار على البزدوى ٣٨٩/٣ المسودة ص ٤١١ شفاء الغليل ٥٣٧ شرح اللمع ٨٤١/٢ الشرعيات ص ٣٣٩ شرح تنقيح الفصول ص ٤٠٩ ، التبصيرة ص ٤٥٢ .

(٢) وهو مذهب الشافعى نفسه على مافى منتهى ابن الحاجب والابهاج والمعتمد واحكام الامدى والمحصول والتمهيد لأبى الخطاب والبرهان . وهو قول مالك وأصحابه على مافى الأبهاج وإحكام الفصول . وقال بها أحمد والباقلانى وعبد الجبار وأبو الحسين وفخر الدين الرازى وأتباعه . على ما فى المعتمد والابهاج . وقال فى شرح الكوكب المنير هى إحدى الروايتين عن أحمد . واختارها أبو الخطاب فى التمهيد وهو قول السمرقندى من الحنفية على مافى الميزان ص٦٤٩ ، وقال بهم منهم أبو منصور=

من أصحاب أبي حنيفة ، وقد حكى ذلك شيخنا أبو عبد الله عن الشيخ أبي الحسن رحمهما الله[1] .

والذى كان يحصله فى هذا الباب أن العلة إذا كانت منصوصاً عليها أو ثابتة بالاجماع فإنها يصح كونها علة[2] ، وإن لم تتعد إلى الفروع ، وعلى هذا كان يبنى ما يقوله من أن العلة من سقوط غسل داخل العينين فى الجنابة هى أن العين لا يصح فيها الغسل لما تختص به من الصقالة المنافية لثبوت الماء فيها على وجه يكون غسلاً . قال : الغسل ليس هو إمساس الماء للعضو فقط ، بل يحتاج إلى أمر زائد لا يتأتى * وجوده مع اختصاص الموضع بالصقالة ، فندفع بذلك ما يقوله أصحاب الشافعى من أن العلة فى ذلك أنها باطنة بطون الحلقة أو أنها تنطبق وتنقيح[3] ، وما يجرى ذلك من العلل التى يرد بها غسل داخل الانف والفم إلى

=الماتريدى . ونقل إمام الحرمين وابن برهان عن الأستاذ أبى اسحاق أنه كان يبالغ فى تصحيحها وكان يقول هى أولى من القاصرة .

(١) ظاهر كلام المصنف أنهم لايصححونها مطلقاً . ولكن أطبق الأصوليون على أنه قام الاجماع على صحة العلة القاصرة الثابتة بنص أو إجماع . فنقل الاجماع عليها الامدى وابن الحاجب وابن النجار فى شرح الكوكب وحكى نقله ابن السبكى فى الابهاج عن الباقلانى فى التقريب والارشاد ونقله ابن السبكى فى جمع الجوامع وحكى نقل الاجماع الشوكانى فى إرشاد الفحول عن الباقلانى وابن برهان والصفى الهندى ونقل ابن السبكى فى الابهاج وفى جمع الجوامع أنه لم ير نسبة القول بالمنع مطلقاً إلا مانقله عن قوم من فقهاء العراق القاضى عبد الوهاب فى الملخص واستغربه .

(٢) قال بإبطال القاصرة إذا كانت مستنبطة أبو حنيفة وأصحابه العراقيين وأبو عبد الله البصرى والكرخى على مافى المعتمد والابهاج واحكام الآمدى . ونسب هذا القول الشوكانى لأبى بكر القفال وابن السمعانى . ونقله إمام الحرمين عن الحليمى ونقله أبو الخطاب وابن النجار عن الحنابلة . واختاره الدبوسى والبزدوى .

* بداية اللوحة : (١٢٤) .

(٣) قال الشيرازى فى المهذب ٢٣/١ فى سُنِّية المضمضة والاستنشاق « إنه عضو باطن دون حائل معتاد فلا يجب غسله كالعين » وانظر روضة الطالبين ٦٤/١ وبهذا علل المالكية والشافعية والحنابلة على مافى المغنى ١١٩/١ حيث قال عن الأنف والفم =

داخل العين .

فإذا قيل له : إن العلة التى ذكرتها وهى أن داخل العين مما لا يتأتى فيه الغسل غير متعدية إلى الفرع فأنت لا تثبت العلة إذا لم تكن متعدية .

يجيب عن ذلك بأن المعنى إذا ثبت كونه علة بالاجماع أو بالعقل صح اعتباره فى الحكم وتعليقه به وإن لم يتعد إلى الفروع ، وقد ثبت بالاجماع أن العجز علة فى سقوط الفرض ، فإذا كان غسل داخل العين متعذراً وجب اعتبار هذا المعنى فى المنع من تعليق وجوب الغسل به من طريق الاجماع ودلالة العقول . فأما العلة المستنبطة فلا يصح كونها علة إذا لم تكن متعدية .

واحتج من ذهب إلى القول الأول بوجوه منها :

(الأول)[1] : إن الغرض بالتعليل هو الإفادة ، فإذا كانت العلة التى لا تتعدى مفيدة ضرباً من الفائدة ، وهو العلم بغرض الحكيم تعالى فى الحكم الذى تعبد به من إيجاب او تحليل او تحريم ، والابانة عما تعلقت المصلحة بذلك الحكم صحت العلة من حيث أفادت هذه الفائدة ، إذ لا يجب أن تكون فائدة العلة مقصورة على رد الفرع بها إلى الأصل .

(الثانى) : إن النص لو ورد بعلة الحكم ولم يرد التعبد بالقياس لكانت صحيحة ، وإذا لم تكن متعدية فكذلك إذا ورد التعبد بالقياس ، إذ لا فرق بين أن يكون قصورها لفقد الدليل على التعدى وبين تعذر ذلك ، فإذا جاز أن تكون صحيحة لفقد الدليل جاز أيضا أن تكون صحيحة مع التعذر .

(الثالث) : إنه لا يمتنع أن تكون فائدتها العلم بأن ذلك الأصل لا يجوز القياس

= «إنهما عضوان باطنان فلا يجب غسلهما كداخل العين» وعلل الحنفية عدم وجوب ادخال الماء فى داخل العين بأن داخل العين ليس بوجه . انظر بدائع الصنائع ٨٧/١ .

(١) رقمت هذه الوجوه لتتوافق مع أجوبتها التى وردت مرقمة .

عليه[1] ، لأن الأصل بعد ورود التعبد هو وجوب القياس على الأصول ، فإذا أفادت العلة فى بعض الأصول أنه لا يقاس عليه الفروع كان سبيلها سبيل العلل المتعدية فى كونها مفيدة لما يتعلق بحكم الفرع ، وإن كانت هذه الفائدة ترجع إلى الفرع لا يحمل على الأصل . وفوائدها[2] ترجع إلى أنه تحمل عليه وكلا الأمرين مفيدان ما يتعلق بحكم الفرع .

والذى يدل على أن العلة المستنبطة لا تصح إذا لم تكن متعدية أن صحة العلة تابعة لكون استنباطها مفيداً لأحكام الفروع بدلالة أن ما يفيد استنباطه ذلك فتعليل الأصل به صحيح والعلة صحيحة ، وما لا يفيد ذلك فتعليله لا يحسن والعلة لا تصح . ألا ترى أنه لاخلاف فى أن تعليل وجوب الصلاة والصيام والحج وما يجرى مجراها من أصول الشريعة لا يصح لماَّ لم يكن حمل الفروع عليها فى الوجوب ، وتعليل سائر أحكامها التى يمكن حمل أحكام الفرع عليها صحيح ، فقد ثبت ان استنباط العلة من الأصل إذا لم يكن الغرض حمل الفرع بها على الأصل فالتعليل لا يجوز والعلة لا تصح[3] ، وأيضا فإن تعليل الأصول الشرعية مأخوذ عن الصحابة ، وقد علمنا من حالهم أنهم إنما كانوا يعللون الأصول برد الفروع إليها ، وانهم لم يكونوا يشتغلون بتعليل لا يعلم منه من الحكم إلا ما علم

---

(١) ذكر الأصوليون عدة فوائد لذكر العلة القاصرة منها:
ا – معرفة مناسبة الحكم للحكمة ، إذ بالتعليل تعرف الحكمة . وهذ يكون أدعى للقبول .
ب – افادة المنع من إلحاق فرع بالأصل لعدم حصول الجامع .
ج – قال الباقلانى : النص يزداد قوة بها فيصيران كدليلين .
ء – قال تقى الدين السبكى : يزداد المكلف أجراً بانقياده للحكم .
وينظر فى ذلك جمع الجوامع ٢٤٢/٢ الابهاج ٩٤/٣ ، البرهان ١٠٨٥/٢ . شرح الكوكب المنير د/٥٣ .
(٢) أى فوائد العلة المتعدية .
(٣) ذكرنا فيما تقدم أن الأصوليين ذكروا فوائد لذكر العلة غير حمل الفرع على الأصل . فحصره الفائدة فى حمل الفرع على الأصل لاتصح .

بالنص[1] .

فإن قال قائل : إذا جاز عندكم أن تكون العلة المنصوص عليها غير متعدية ، ولا يمنع ذلك من كونها صحيحة من حيث أفادت غرض الحكيم تعالى فى تكليف الحكم ، ولم لا يجوز أن تكون العلة المستنبطة صحيحة لأجل هذه الفائدة .

قيل له : لوجاز منا أن * نعلل الأصول بعلل لا تتعدى إلى الفروع ، ولا يستفاد منها حكمها قياساً على العلة المنصوص عليها لجاز أن يعلل ما ذكرناه من وجوب أصول الشرائع كالصلاة والصوم وما يجرى مجراهما ، وذلك يؤدى إلى ما يذهب إليه الباطنية[2] من تعليل الشرائع على الوجه الذى يعللونها عليه ، وإذا لم يصح أن نعلل نحن وجوب أصول الشرائع وإن كان النص قد ورد بتعليله ، مثل قوله تعالى : ﴿**إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر**﴾[3] فكذلك لا يمتنع أن لا يجوز منا تعليل الأصول من غير أن يقصد بذلك حمل الفروع عليها ، وإذا جاز أن يرد النص بتعليل الأصل بعلة لا تتعدى .

فإن قال : إذا جاز أن يرد على الحكم نص بعد نص ، وإن كان النص الثانى لا يفيد من الحكم إلا ما أفاده الأول ، فلم لا يجوز تعليل الأصل بعلة لا تتعداه وإن كان ذلك لا يفيد إلاَّ ما أفاده النص ؟

قيل له : إذا ترادف النص من الحكيم على حكم واحد تعلق المصلحة به ،

---

(١) نقلهم عن الصحابة عدم الاشتغال بالتعليل إلا لتعديه الحكم معارض بما نقل أنهم كانوا يبحثون عن حكمة التشريع الذى يتضمن آعتبارهم للعلة القاصرة .

* بداية اللوحة : (١٢٥) .

(٢) الباطنية فرق تدعى الاسلام وهم ليسوا من الفرق الاسلامية بل هم من المجوس وذكر البغدادى أنهم دهرية زنادقة مبنى دعوتهم على ابطال الشرائع وانتقاص الدين . ومنهم القرامطة الذين ظهروا فى أيام المأمون زعيمهم حمدان قرمط ومنهم الاسماعيلية والخرمية أتباع بابك الخرمى ، ومنهم الدروز أتباع عبد الله بن ميمون القداح والنصيرية . انظر الفرق بين الفرق ص ٢٨١ ولوامع الأنوار البهية ٨٣/١ .

(٣) سورة العنكبوت : [٤٥] .

فلذلك حكمنا بحسن ذلك ، ولم يثبت ورود التعبد بتعليل الأصل على وجه لا يعلم به من الحكم إلا ما علم بالنص ، بل قد بينا بما ذكرناه من أن تعليل الأصل بعلة مستنبطة لا يجوز إذا لم يكن مفيداً لحمل الفرع على الأصل .

والجواب عما احتج به مخالفونا من الوجه الأول : إنا قد بينا أن تعليل الأصول لايحمل الفروع عليها وأن الفائدة التى أشاروا إليها لامعتبر بها فى ذلك . ألا ترى أن تعليل أصول الشرائع بعلة يتعلق بها وجوبها يحصل فيه هذه الفائدة ، وعلى ما يقارب هذا المعنى عوَّل الباطنية[1] ومن يجرى مجراهم فى تعليل وجوب الشرائع ولم يقتض ذلك جواز تعليلها ، فثبت أن الفائدة التى ذكروها لامعتبر بها فى جواز تعليل الأصول بالعلة التى لاتتعدى على أن الفرق بين العلة الثابتة بالنص أو الاجماع وبين العلة المستنبطة ظاهر فى هذا الباب[2] ، لأنا بالعلة الثابتة بالنص نعلم الوجه الذى لأجله تعبد الحكيم تعالى بالحكم ، والعلة المستنبطة لا يعلم بها ذلك ، والفائدة التى ذكروها لاتحصل بها[3] .

والجواب عن الثانى : إنا قد بينا الفرق بين العلة المنصوص عليها وبين العلة المستنبطة فى ذلك ، والجمع بينهما فى هذا الباب لا يصح .

---

(١) أصل مذهب الباطنية مأخوذ من المجوسية ، ولذا أوَّلوا آيات القرآن وشرائع الاسلام بقصد الكيد للاسلام فأباحوا نكاح البنات والأخوات وأباحوا شرب الخمر وجميع الملذات ، تأولوا أركان الاسلام . فالصلاة عندهم معناها موالاة إمامهم ، والحج زيارة إمامهم وإدامة خدمته ، والصوم إمساك عن إفشاء سر الامام دون الامساك عن الطعام ، والزنا عندهم افشاء سرهم بغير عهد وميثاق . وزعموا أن من عرف معنى العبادة سقط عنه فرضها . وتقوم دعوتهم على التشكيك فى الكتب السماوية وينظر معتقداتهم فى الفرق بين الفرق ص ٢٨١ وما بعدها ودائرة المعارف الإسلامية ٢٩٠/٣ ولوامع الأنوار البهية ٨٣/١ .

(٢) نقاش المصنف للأدلة يظهر منه أنه يقول برأى أبى عبد الله البصرى من حيث أنه يصحح العلة القاصرة الثابتة بنص أو اجماع فقط ولا يصحح الثابتة بالاستنباط . وما نقله أبو الحسين عن عبد الجبار التصحيح مطلقاً .

(٣) أى لاتحصل الفائدة وهى معرفة حكمة الحكم من المستنبطة .

والجواب عن الثالث : إن الفائدة التى ذكروها وهى العلم بأن من سبيل ذلك الأصل أن لا يحمل عليه الفروع ، فإنها لاتحصل عن هذه العلة ، فلا يحتاج إلى تعليل الأصل بها لأجلها ، لأن الأصل إذا لم يوجد فيه وصف يتعدى إلى الفروع حصلت هذه الفائدة فلا يحتاج فى العلم بأن من سبيله أن لايقاس عليه إلى تعليله بعلة لاتتعدى فإن قيل فى تعليله فائدة ، إذ لا يمتنع أن يكون هناك صفة أخرى متعدية . فاذا علل بعلة لاتتعدى فكانت أقوى من الصفة الأخرى بشىء يرجع إلى تأثيرها فى الحكم أو لغير ذلك علم أن حمل الفرع عليه بتلك الصفة الأخرى لايجوز ، ولولا تلك العلة المقتصرة لوجب ذلك[1] ، فقد صارت هذه العلة مفيدة للمنع من حمل الفرع عليه ، ولا يمتنع أيضاً أن تدل الدلالة على أن من حكم الأصل أن يكون معللاً بعلةٍ واحدة ، فإذا ثبت كون المقتصرة علة لقوتها علم أن سواها من الصفة التى يصح تعديها إلى الفرع لايصح كونها علة فيفيد هذا المعنى[2] .

فالجواب إن ماذكروه إنما يسلمٌ إذا سلم لهم أن العلة المقتصرة يصح أن تكون علة للحكم مع حصول صفة أخرى متعدية يصح تعليق الحكم بها . ومن يذهب إلى أن العلة المقتصرة لايصح كونها علة مع إمكان تعليق الحكم بصفة متعدية إلى الفروع فإنه لايسلم ذلك ، وهذا يبطل ما بنى عليه السؤال ، على أنا لو سلمنا

(١) أى لوجب الحمل بالوصف المتعدى .
(٢) هذا الاعتراض وجوابه يمثل ثمرة النزاع فى هذه المسألة على ماذكره صدر الشريعة فى التلويح ٧٧/٢ . وهو أنه إذا وجد وصفان أحدهما قاصر وآخر متعدى وغلب على ظن المجتهد أن القاصر علة عند من يعلل به فعنده يمنع التعليل بالمتعدى . وعند الحنفية لايمنع لأن التعليل بالقاصرة مجرد وهم فلا يقوى على معارضة العلة المتعدية .
* بداية اللوحة : (١٢٦) .

ذلك لكان لايلزم ماذكره السائل ، لأنه ظن أن العلة التى لاتتعدى يجب أن تكون منافية لما تتعدى ، ولهذا قال إنها إذا ثبت كونها علة بطل كون الصفة الأخرى علة ، وليس الأمر كذلك لأن العلة التى لا تتعدى لا تنافى المتعدية ، ولا تمنع من حمل الفرع على الأصل بعلة أخرى ، وإنما تمنع من حمله عليه بها[1] ، وهذا يسقط ما ظنه السائل .

---

(١) ينظر جواز تعليل الأصل بعلتين إحداهما متعدية والأخرى قاصرة إحكام الفصول للباجى ص ٦٣٧ والشرعيات ص ٣٥٠ . ونسب الجواز الباجى لأكثر المالكية .

مسألة

قال : ذهب بعض الفقهاء إلى أن الأصل الذى يقاس عليه يجب أن يثبت كونه معللاً بالنص .

ومنهم من يذهب إلى أنه يجب أن يعلم بالدليل كونه معللاً ، ويريد بذلك أن كل أصل بعينه يجب أن يقوم الدليل على أنه مما يعلل ويحمل الفرع عليه(١) .

والصحيح عندنا أن التعبد إذا ورد بالقياس فكل أصل يمكن تعليله بعلة صحيحة ولم يمنع من القياس عليه مانع ، فإنه يجب أن يقاس عليه ، وهو الذى يختاره شيخنا أبو عبد الله رحمه الله(٢) .

---

(١) كلا القولين يرجعان لقول واحد ، وهو لابد من وجود دليل من كتاب أو سنة أو إجماع على كون الأصل معلالاً . وذكر القرافى أن مرادهم ورود الدليل على أن الباب مما يجوز فيه التعليل ولايشترطون الدليل على أعيان المسائل . فإن كانت من مسائل النكاح فلا بد من ورود دليل على جواز القياس فى النكاح ونقل الأصوليون عن بشر المريسى أنه قال : لايجوز القياس على أصل لم تجمع الأمة على تعليله . ونقلوا عن عثمان البتى أنه لايقاس على أصل حتى تقوم الدلالة على جواز القياس عليه . وانفرد الشوكانى بنسبة القول هذا أيضا للشريف المرتضى . وانفرد أبو الخطاب وأبو الحسين بالنقل عن أبى هاشم أنه قال : لايقاس إلا على أصل قد ورد النص به فى الجملة فيقاس على التفصيل . ومثل لذلك : بميراث الأخ مع الجد ، أن النص قد ورد بميراث الأخ على الجملة فيورَّث مع الجد بالقياس وإن لم يُنص لنا على القياس عليه . وينظر فى ذلك : المعتمد ٧٦١/٢ ، ٨١٠ التمهيد لأبى الخطاب : ٤٣٧/٣ شرح الكوكب المنير ١٠٠/٤ المسودة ص ٤٠١ ارشاد الفحول ص ٢٠٦ المحصول ٤٩٣/٢/٢ ، المستصفى ص ٤٥٤ جمع إلجوامع مع البنانى ٢١٣/٢ ، الابهاج ١٦٢/٣ نهاية السول ١٢٢/٣ إحكام الآمدى ١٩٩/٣ فواتح الرحموت ٢٥٦/٢ . ميزان الأصول ص ٦٢٧ .

(٢) وبهذا قال جمهور الأصوليين .

واحتج من يخالفنا فى ذلك بوجوه منها :

(**الأول**)[1] : إنه قد علم أن فى الأصول ما لا يصح تعليله وحَمْلُ الفرع عليه ، كما أن فيها مايجب تعليله ، فلابد من أن ينصب الله تعالى دليلاً يميز به بين مايصح أن يقاس عليه وبين مالا يصح ذلك فيه ، فإذا كان الدليل المميِّز بين مايقاس عليه وبين مالا يقاس عليه ثابتا فالواجب على القائس أن يتبع الدليل فى ذلك .

(**الثانى**) : إن كون الأصل معللاً إذا لم يثبت بدليل قاطع كالنص والاجماع لم يأمن القائس أن يكون مخطئاً فى تعليل ما يعلله من الأصل وحمل الفرع عليه .

(**الثالث**) : إن الأصول العقلية إذا كان لابد فيها من دلالة تدل على حمل غيرها من الأحكام عليها ، فكذلك الأصول الشرعية[2] .

والذى يدل على صحة ما نذهب إليه فى هذا الباب أن القياس إذا ورد التعبد به وثبت وجوب استعماله فى الفروع على سبيل الاطلاق علمنا أن كل أصل يمكن تعليله بعلة صحيحة ولم يكن فى الشرع ما يمنع من القياس عليه ، فقد أريد من القائس تعليله وحمل الفرع عليه ، وهذا يغنى عن اعتبار دليل آخر فى تعليله والقياس عليه وأيضاً فإنا قد علمنا من حال الصحابة أنهم كانوا يقيسون على أصول لم يرد النص بتعليلها[3] ، وهذا يبين أن الاعتبار فى هذا الباب بما تذهب إليه[4] ، وأيضا فإنه إذا وجب القياس على الأصل الذى يرد النص بتعليله لأنا لو لم نقس عليه لكان ورود

---

(١) رقمت هذه الوجوه لتتوافق مع أجوبتها التى وردت مرقمة .

(٢) ذكر أبو الخطاب لهم دليلاً آخر وأجاب عنه وهو : إنه لما لم يجز القياس فى الصلوات بعضها على بعض فى عدد الركعات لأنه لا إجماع على تعليلها ولا نص على التعبد بالقياس فيها ، فكذلك غيرها .

وأجاب بأن المنع من القياس فيها لأن فى قياس بعضها على بعض فى عدد الركعات مخالفة للنص والاجماع بخلاف غيرها .

(٣) فى المخطوطة (بتعليها) .

(٤) وعضد الغزالى هذا الدليل بفعل الصحابة فى مسألة «الحرام» حيث قاسوا لفظ الحرام على الظهار أو الطلاق أو اليمين مع أنه لم يقم دليل عندهم على وجوب القياس على هذه الأصول ولا على جواز ذلك .

التعبد بالقياس لافائدة فيه ، وكذلك إذا عملنا أن تعليل الأصل بعلة صحيحة ممكن ولا مانع من تعليله فالقياس عليه واجب ، لأنا إن لم نقس عليه أدى ذلك إلى أن يكون التعبد باستعمال القياس على الاطلاق لافائدة فيه .

فإن قال : لم قلتم إن ماورد النص بتعليله إذ كان يجب القياس عليه فإن غيره بمنزلته فى جواز القياس عليه ، وهلا قلتم إن كل أصل لم يرد النص بتعليله فإنه لابدَّ من أن يعتبرَ قيام الدليل على تعليله بعينه .

قيل له : إذا كانت هاهنا دلالة تعم جميع الأصول فى وجوب تعليلها جرى ذلك مجرى ورود النص بتعليلها فى وجوب القياس عليها وأغنى ذلك عن اعتبار كل أصل بعينه .

فإن قال :وما هذه الدلالة ؟

قيل له :ورود التعبد بالقياس وثبوت وجوب استعماله على الاطلاق مالم يمنع مانع من ذلك[(١)] .

فإن قال : ليس يدل عندكم على التعبد بالقياس شيء من الظواهر وإنما تعتمدون فى ذلك فعل الصحابة ، فكيف يصح أن تقولوا إن الاطلاق قد دل على استعماله فى كل موضع مالم يمنع منه مانع .

قيل له : لم نعن بالاطلاق دليل * اللفظ وإنما عنينا إجماع الصحابة ، وذلك أقوى من دليل اللفظ ، لأنه يحتمل التخصيص وإجماع الصحابة لايحتمله ، وقد علمنا أنهم كانوا يستعملون القياس على سبيل الاطلاق وفى كل موضع يصح استعماله ، ولايراعون قيام الدليل على جواز تعليل كل أصل على الانفراد[(٢)] .

---

(١) وهى الأدلة التى أثبت الجمهور بها جواز التعبد بالقياس كقوله تعالى : «فاعتبروا ياأولى الأبصار» وخبر معاذ بن جبل فى الاجتهاد ، وفعل الصحابة وغيرها .
* بداية اللوحة (١٢٧)

(٢) ويشهد لهذا الجواب رسالة عمر بن الخطاب رضى الله عنه لأبى موسى الأشعرى التى جاء فيها : «اعرف الأشباه والأمثال ثم قس الأمور برأيك» ولم يفصل له ، ولو كان ذلك واجباً لفعله عمر .

فإن قال : وكيف يصح من القائس أن يعلم إمكان تعليل الأصل بعلة صحيحة من دون أن يرجع إلى الدليل الذى يدل على تعليله .

قيل له : يعلم ذلك بأن يُبيِّن له طريقة القياس وكيفية استعماله ويُعرَّف طريقة العلة الصحيحة والفصل بينها وبين الفاسدة .

فإن قال : القائس وإن مكنٍّ من العلم بجميع ذلك فإنه لا يأمن الغلط والخطأ فى تعليل ما يعلل .

قيل له : هذا الاعتبار به إذا كان قد مكن من الطريقة التى يحتاج إليها فيما كلف . ألا ترى أنه مع ورود النص بتعليل الحكم لا نأمن هذا الخطأ أيضاً ، إذ لا يمتنع أن يغلط ويعلل الأصل بعلة فاسدة ، فإذا كان هذا لا يؤثر فيما يلزمه من القياس على الأصل إذا ورد النص بتعليله ، وكذلك ما يذهب إليه على أن ما ذكره السائل يلزم عليه أن لا يصح إثبات شىء من الأحكام من طريق القياس ، لأن القائس لا يأمن الخطأ فى استعماله[1] .

فإن قيل : يأمن ذلك بأن يسلك الطريقة الصحيحة التى تعبد بها فى استعمال القياس .

والجواب : إنه يأمن ذلك أيضاً إذا سلك الطريقة الصحيحة التى تعبد بسلوكها فى تعليل الأصول بعلة صحيحة مع ارتفاع المنع فى ذلك ، ويلزم أيضاً على ذلك أن لا يصح القياس على أصل يثبت بخبر الواحد لأنه مما لا يؤمن الخطأ فيه من حيث كان طريق إثبات خبر الواحد الظن دون العلم[2] والجواب عما حكيناه عن

---

(١) إن القواطع فى إثبات الأحكام الشرعية الفرعية قليل ، لأن الدليل إن كان قاطعاً من جهة ثبوته قلما يسلم من الاحتمال فى دلالته . ولذا فإن مبنى ثبوت الأحكام الشرعية فى الغالب على غلبة الظن ، وكذلك هنا . فإنه إذا غلب على الظن انقداح معنى مناسب فى تشريع الحكم علل به وحمل غيره عليه إن شاركه فى هذا المعنى . وطلب القطع فى هذه الأمور تعنت .

(٢) هذا إلزام قوى له . حيث أنه لا يعارض فى كون خبر الواحد يفيد غلبة الظن وليس=

مخالفينا فى المسألة من الوجه الأول : إنا قد بينا أن ورود التعبد بالقياس ووجوب استعماله على الاطلاق دليل على أن كل أصل يمكن تعليله بعلة صحيحة ، ولا مانع يمنع من ذلك من طريق الشرع فتعليله واجب ، والقائس إذا سلك هذه الطريقة فى تعليل الأصل والقياس عليه فقد تبع الدليل وحصل له الفرق بين ما[1] يصح تعليله من الأصول وبين ما[1] لايصح ذلك فيها .

والجواب عن الثانى : إنه لافصل فى التمكن من العلم بما يصح تعليله من الأصول والفرق بينه وبين مالا يصح أن يعلل بين دليل يعم جميع الأصول وبين مايخص كل أصل على الانفراد من الخطأ كما لافصل فى العلم بعدالة الشهود وبين دليل عام يعلم به صفة العدالة وبين النص الخاص الذى يتناول عدالة كل واحد منهم على الانفراد فى جواز الحكم بشهادتهم ، فإذا أمكنه أن يعلم بورود التعبد بالقياس على الاطلاق ووجوب[2] القياس على كل أصل عموماً جرى ذلك مجرى أن يعلم ذلك بدليل يخص كل أصل[3] .

والجواب عن الثالث : إن كل حكم عقلى عُلم من طريق العقل حصول إمكان طريقة القياس فيه وصحة حمل حكم آخر عليه بالعلة التى تجمعهما ، فذلك كاف فى صحة تعليله والقياس عليه ولم يحتج فيه إلى أمر زائد ، فإذاً لافصل بين الأحكام العقلية والأحكام الشرعية فى هذا الباب .

فإن قيل : ألستم تقولون إن المكلف لابد أن ينبه على الأدلة التى يلزم النظر فيها من طريق الخاطر أو كلام الداعى ليمكنه تميز دليل عن دليل آخر[4] .

القطع مع أنه يقول بحجيته فعليه ان يلحق تعليل الأحكام به .

(١) فى المخطوطة (بينا) فى الموضعين .

(٢) فى المخطوطة (وجوب) .

(٣) أى أن قيام الدليل على وجوب القياس عموماً يقوم مقام قيام الدليل على وجوبه فى كل فرع . كقيام الدليل على اشتراط العدالة فى الشهود يغنى عن قيام نص خاص فى عدالة كل شاهد .

(٤) هذا فيه إشارة لما يقولونه من عدم جواز صدور الحكم الشرعى عن تبخيت وميل

فالجواب : إن هذا ليس هو من المسألة التى نحن فيها بسبيل ، لأن كلامنا فى الحكم الذى قد حصل معلوماً بالدليل أنه يصح القياس عليه إذا علم إمكان ذلك فأما التنبيه على الأدلة فإنه بمعزل عن ذلك .

فإن قيل : فهل يحتاج إلى هذا التنبيه فى الأدلة الشرعية والأصول التى يقاس عليها ؟

فالجواب : إن الأصول الشرعية قد تقررت وحصل العلم بها فلا يحتاج مع العلم بها وبطريقة القياس عليها إلى التنبيه . وقد قال بعض شيوخنا إن بعض الفروع إن التبس على القائس حال الأصل الذى يجب رده إليه لغموضه حتى لايتمكن من ذلك فلا بدَّ من خاطر ينبهه عليه أو مايقوم مقام الخاطر .

فصــــل

قال : وقد اختلفوا فى العلة التى يعلل بها الأصل لحمل الفرع عليه اختلفوا فى اعتبار الأصل الذى يصح تعليله[1] .

النفس ولا بدَّ أن يكون فى المسألة دليل ينظر فيه .

* بداية اللوحة (١٢٨)

(١) أطراف هذه المسألة بحثها الأصوليون فى شروط حكم الأصل أو فى الاعتراض المسمى بالمنع أو فى شروط العلة . وجمهور الأصوليين يقولون بوجوب ثبوت حكم الأصل والعلة بالنص أو الاجماع كما أجازوا فى العلة أن تثبت بأمارة ظنية كالاستنباط . ونسب الشيرازى فى شرح اللمع إلى بعض الشافعية أنه لا يجوز القياس إلا على أصل مجمع على تعليله وأبطله ، لأنه يؤدى إلى إبطال القياس حيث أن نفاة القياس من الأمة وهم لا يقولون بتعليل الأصول ،وإن كان المقصود اجماع القائلين بالقياس فهم ليسوا كل الأمة . ونسب معظم الأصوليين هذا القول لجماعة من غير تعيين . ونسب بعضهم إلى جماعة أخرى اشتراط اتفاق الخصمين فقط على حكم الأصل أو العلة وقال به ابن النجار فى شرح الكوكب المنير ٢٧/٤ وعلل ذلك لئلا يحتاج القياس عند المنع إلى إثبات حكم الأصل فيكون انتقالاً من مسألة إلى مسألة أخرى . ونفى وجوب الاتفاق عليه من كل الأمة .

فمنهم من يقول : إن العلة التى يعلل بها الأصل يجب أن تكون ثابتة بالاجماع .

ومنهم من يقول : إنها إذا ثبتت باتفاق الخصمين صح تعليل الأصل بها وحمل الفرع عليه لأجلها .

ومنهم من يقول : إن العلة إذا لم تكن مسلمَّة لم يصح حمل الفرع بها على الأصل . والصحيح عندنا أن الاعتبار فى هذا الباب بصحة العلة ، فمتى علم صحتها بنص ودليل سواه من الأدلة التى تثبت بها العلل فتعليل الأصل بها وحمل الفرع عليه لأجلها صحيح .

والذى يدل على ذلك : إن حكم الأصل إذا كان يعتبر فى صحته[1] قيام الدليل على ذلك نصاً كان أو غيره[2] فكذلك العلة لأن جعل بعض صفات الأصل علة هو حكم من الأحكام ، فالمعتبر فى صحتها هو المعتبر فى صحة سائر

= ونقل أبو اسحق الشيرازى فى اللمع وابن تيمية فى المسودة ص ٤٠٨ عن بعض الشافعية وبعض الحنابلة ونقله ابن السمعانى على مافى ارشاد الفحول عن بعض الشافعية أنه لا يجوز القياس على الحكم المجمع عليه مالم يعرف النص الذى اجمعوا عليه . وينظر ما يتعلق بالمسألة فى : المعتمد ٢/٧٦٩ ، ٧٧٤ . المستصفى ٤٥٣ ، ٤٧٧ . الوصول إلى الأصول ٢/٢٦٠ روضة الناظر ص ٣١٥ إرشاد الفحول ٢٠٥ ، ٢٠٨ ، ٢١٠ . نهاية السول ٣ / ١١٦ ، ١١٩ . جمع الجوامع مع اللبنانى ٢/٢١٨ المحصول ٢/٢/٤٤٥ ، ٤٨٣ البرهان ٢/٨١٩ ، ٩٦٥ . التمهيد لأبى الخطاب ٣/٤٤٢ الأحكام للآمدى ٣/١٩٧ ، الابهاج ٣/١٥٢ ، شرح اللمع ٢/٨٢٦ شرح الكوكب المنير ٤/٢٧ إحكام الفصول ٦٣٩ مباحث العلة عند الأصوليين ص ٣٢٧ منتهى ابن الحاجب ص ١٦٨ .

(١) فى المخطوطة (صحة) وكتب الناسخ فى الهامش (اظنه صحته) .
(٢) فى المخطوطة (أوكان غيره) وكتب الناسخ فى الهامش (كان أو غيره) .

الأحكام ، وهذا يفسد قول من ذهب منهم إلى[1] أنها لاتثبت إلا بالاجماع[2] .

فأما من ذهب منهم إلى أن العلة تثبت باتفاق الخصمين فقوله ظاهر الفساد ، لأن اتفاقهما ليس بحجة فيكون دليلاً على شيء من الأحكام وإنما يستعمل المتفقهة ذلك على رسم المناظرة ، ويسلكون فى ذلك مسلك الاصطلاح والمواطأة عليه فى رسم النظر . يبين صحة هذا أن أثبات أحدهما العلة بمجرد اختياره من دون الرجوع إلى الدليل الذى يدل على ثبوتها إذا كان لايقتضى صحتها فمساعدة الآخر له على ذلك لايقتضى صحتها أيضاً ، وهذا ممالا شبهة فيه[3] .

وأما من يذهب منهم إلى أنها لاتصح إذا لم تكن مسلمة[4] فقوله بعيد أيضاً ، لأن المعلل إذل دل على صحة العلةو فله أن سعلق الحكم بها سلمها المخالف أم لم يسلمها والمخالف يكون مخيراً بين أن يسلمها وبين أن ينقل الكلام إلى إثباتها ، ولهذا لا يكون المعلل خارجاً من المسألة إذا نقل الكلام إلى اثباتها متى كان الفرع مثبتاً عليها[5] .

---

(١) فى المخطوطة (إلا) .

(٢) المصنف عقد المسألة للأصل وللعلة . ويستدل على كونه لايُشترط الاجماع فى ثبوتها بالقياس على الأصل مع أن حكم الأصل بعضهم شرط فيه أن يكون مجمعاً عليه .

(٣) اتفاق الخصمين على كون الأصل معللاً بكذا يمنع تشعب المناظرة ونقلها لإثبات العلة . ولكن إذا كانت العلة التى اتفقا عليها غير صحيحة لا يكون القياس صحيحاً فى ذاته وإن كان صحيحاً فى نظرهما . وأما اتفاقهما على حكم الأصل مع منع الخصم علته فى الأصل ، أو منع وجودها فى الفرع فلا ينفع هذا التسليم والاتفاق .

(٤) الفرق بين كونها متفق عليها وبين كونها مسلمة أن الإتفاق يكون فعلياً ، وأما التسليم يكون من باب التنازل جدلاً .

(٥) لا يتفق جميع الخلافيين على هذا الأصل وهو كون نقل الكلام لإثبات العلة ليس خارجاً عن المسألة . انظر البرهان ٢/٩٦٨

مسألة

قال اختلف أهل العلم فى الخبر إذا ورد بخلاف قياس الأصول هل يجوز القياس عليه أم لا ؟[1] .

فالذى ذهب إليه شيخنا أبو عبد الله وحكاه عن الشيخ أبى الحسن رحمهما الله[2] أنه لايجوز القياس عليه إلا أن يرد معللاً ، أو يقوم دليل قاطع على تعليله من إجماع أو غيره أو يكون له قياس أصل آخر يصح أن يقاس عليه . قال : والخبر الذى لايجوز القياس عليه مثل الخبر الوارد فى الأكل ناسياً فى نهار شهر رمضان أنه

---

(١) بحث بعض الأصوليين هذه المسألة فى شروط حكم الأصل وبعضهم بحثها فيما يجرى فيه القياس . وينظر كل ما يتعلق بها : اللمع ص ٥٨ ، شرح اللمع ٨٢٦/٢ ، التبصرة ٤٤٨ شرح الكوكب المنير ٢٢/٤ روضة الناظر ٣٢٩ ، التمهيد ٤٤٤/٣ ، المسودة ٣٩٩ ، المحصول ٤٨٩/٢/٢ ، احكام الآمدى ١٩٦/٣ المستصفى ص ٤٥٥ المنخول ص ٣٨٧ ، شرح تنقيح الفصول ص ٤١٥ جمع الجوامع ٢١٨/٢ الابهاج ١٥٩/٣ الميزان ٦٤٢ ، إحكام الفصول ٦٤٣ المعتمد ٧٩٠/٢ نهاية السول مع البدخشى ١٢٢/٣ الوصول إلى الأصول ٢٥٥/٢ البرهان ٨٩٧/٢ إرشاد الفحول ص ٢٠٦ تيسير التحرير ٢٧٨/٣ مفتاح الأصول ١٣١ فواتح الرحموت ٢٥٠/٢ أصول السرخسى ١٤٩/٢ ابن الحاجب مع العضد ٢١١/٢ كشف الأسرار ٣١١/٣ التلويح على التوضيح ٥٣٩/٢ .

(٢) نسبه لأبى الحسن الكرخى بهذه الخلال الثلاثة الشوكانى وأبو الحسين البصرى والشيرازى فى اللمع والرازى فى المحصول وابن السبكى فى الابهاج وغيرهم .

لا قضاء عليه ، لأنه لا يجوز قياس الصلاة على ذلك[1] ، وخبر الوضوء بنبيذ[2] التمر ،

---

(١) الخبر متفق عليه ولفظه عند مسلم فى الصيام ٨٠٩/٢ «من نسى وهو صائم فأكل أو شرب فليتم صومه فإنما أطعمه الله وسقاه» وفى لفظ للبخارى ١٥٥/٤ (فأكل وشرب) وأخرجه البخارى أيضاً فى الأيمان والنذور ، باب إذا حنث ناسياً ٥٤٩/١١ ورواه الدارقطنى فى سننه ١٧٨/٢ وقال إسناده صحيح وكلهم ثقات . ورواه الحاكم فى المستدرك ٤٣٠/١ وقال : صحيح على شرط مسلم بلفظ «من أفطر فى شهر رمضان ناسياً فلا قضاء عليه ولا كفارة» ورواه البيهقى فى سننه ٢٢٩/٤ . وفى لفظ للبخارى «فإنما هو رزق ساقه الله إليه ولا قضاء عليه» وانظر أيضاً فى تخريجه تحفة المحتاج لان الملقن ٨٤/١ .

(٢) أخرج الحديث أحمد ٤٠٢/١ ، ٤٠٥ وأبو داود فى سننه باب الوضوء بالنبيذ ٦٦/١ برقم ٨٤ والترمذى فى سننه باب الوضوء بالنبيذ ١٤٧/١ برقم ٨٨ وضعفه بجهالة أبى زيد وابن ماجة فى باب الوضوء بالنبيذ ١٣٥/١ برقم ٣٨٤ . ورواه الدارقطنى فى سننه ٧٧/١ برقم ١٦ عن عبد الله بن مسعود بأسانيد مختلفة ، ولفظ أبى داود : «أن النبى صلى الله عليه وسلم قال ليلة الجن لابن مسعود : عندك طهور؟ قال : لا ، إلا شيء من نبيذ فى أداوة . فقال : تمرة طيبة وماء طهور » وزاد الترمذى (فتوضأ منه) وزاد أحمد (فصلى) . والحديث لا يصححه أحد من أهل الحديث قال ابن عبد البر : «أبو زيد مولى عمرو بن حريث مجهول وحديثه فى الوضوء بالنبيذ منكر لا أصل له . وقال ابن أبى حاتم فى علل الحديث ١٧/١ قال أبو زرعة حديث أبى فزارة فى الوضوء بالنبيذ ليس بصحيح وأبو زيد مجهول . وقال البزار : إنه لا يثبت . وقال الدارقطنى ابن لهيعة ضعيف .

وقال الزيلعى فى نصب الراية : ١٣٧/١ ضعف العلماء الحديث بثلاث علل :

١ ــ جهالة أبى زيد .

٢ ــ التردد فى أبى فزارة هل هو راشد بن كيسان أو غيره .

٣ ــ ابن مسعود راوى الحديث لم يشهد ليلة الجن مع الرسول صلى الله عليه وسلم ، فقد روى أبو داود عن علقمة قال : قلت لعبد الله بن مسعود : من كان مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة الجن فقال : ما كان معه من أحد .

ينظر تخريج الحديث الابتهاج بتخريج أحاديث المنهاج ص ٢٢٨ والمعتبر فى تخريج أحاديث المنهاج والمختصر ص ٢٣٠ ونصب الراية للزيلعى ١٣٧/١ .

والخبر وارد فى إيجاب الوضوء من القهقهة فى الصلاة[1] وما يجوز القياس عليه لوروده[2] معللاً مثل الخبر الوارد فى جواز الوضوء بسؤر الهر ، لأنه معلل أنها من الطوافين عليكم والطوافات[3] فيقاس عليه ما يسكن البيوت بنفسه كالفار والأوزاغ وسباع الطير ، وما يجرى مجراها . ونقول إن الخبر المذكور فى الأكل ناسياً من قوله : « فإن الله أطعمك وسقاك » فظاهره وإن كان يفيد التعليل فقد علمنا أنه ليس بتعليل من حيث ثبت أن تعلق مايفسد الصوم بفعل الله تعالى لايمنع من فساده كالأكل لأجل المرض ، وكمن يجن فى بعض أيام شهر رمضان فيأكل ، وكالأكل فى حال النوم[4] ، والمذكور فى خبر الوضوء بنبيذ التمر ، وهو قوله : « تمرة

---

(١) رواه الدارقطنى عن جمع من الصحابة بطرق عدة عن أنس وجابر وعمران بن حصين وأبى المليح ، ورواه مرسلاً عن معبد الجهنى والحسن البصرى والنخعى وأخرجه الطبرانى ، وفى بعض طرقه ذكرت مناسبته وهى : أن رجلاً أعمى تردى فى حفرة كانت فى المسجد فضحك بعض المصلين ، فقال عليه السلام : «إذا قهقه أحدكم أعاد الوضوء والصلاة » . وجميع طريق الحديث لا تخلو من مقال أنظر سنن الدارقطنى ٥٨/١ ونصب الراية ٤٧/١ .

(٢) فى المخطوطة (لوورده)

(٣) رواه مالك فى الموطأ فى كتاب الطهارة ٣٥/١ والشافعى فى المسند ص ٩ وفى الأم ٦/١ فى باب الماء الراكد . وأحمد فى المسند ٢٩٦/٥ فى مسند أبى قتادة والترمذى فى سننه ١٥٣/١ برقم ٩٢ باب ماجاء فى سؤر الهرة . وأبو داود فى سننه باب سؤر الهرة ٦٠/١ والنسائى فى المجتبى باب سؤر الهرة ٥٥/١ وابن ماجة فى سننه باب الوضوء بسؤر الهرة ١٣١/١ برقم ٣٦٧ ، وابن خزيمة فى صحيحه ٥٥/١ والهيثمى فى موارد الظمآن باب سؤر الهرة ص ٦١ والدارقطنى فى سننه ٧٠/١ .

قال الترمذى فى سننه : «الحديث حسن صحيح وصححه البخارى وابن خزيمة وابن حبان والدارقطنى» . وانظر تخريجه فى تخريج أحاديث اللمع ص ٣٠٨ والابتهاج بتخريج أحاديث المنهاج ص ٢٢٥ ، والمعتبر فى تخريج أحاديث المنهاج والمختصر ص ٢٣٠

(٤) اعتراف المصنف بتعليل الأكل والشرب ناسياً فى نهار رمضان مع عدم قياس الصلاة عليه يصدق فيهم قول امام الحرمين فى البرهان ٨٩٩/٢ .. «وبالجملة ليس معهم من علم الأصول قليل ولا كثير ... فإن صاحبهم ما بنى مسائله على أصول وإنما أرساها =

طيبة وماء طهور » وإن كان تعليلاً فإنه لا نقيس عليه لأنه لا فرع له(١) ، إذ المشارك لنبيذ التمر فى هذه الصِّفة هو الخل ، وقد أجمعوا على أن الوضوء لا يجوز به والمذكور * فى الخبر الوارد فى المحرم الذى وقصت به ناقته لا تخمروا وجهه فإنه يبعث يوم القيامة ملبياً(٢) وإن كان تعليلاً فإنما لا نقيس عليه لأنا لا نعلم مشاركة سائر المحرومين لهذا المحرم المخصوص فى الصفة التى جعلت علة للحكم وبين أنه يبعث يوم القيامة ملبياً

واحتج فى أن الخبر إذاورد بخلاف قياس الأصول عارياً من هذه الوجوه لا يقاس عليه ، لأن قياس الأصول إذا منع من الحكم الذى هو موجب الخبر فإعمال القياس لايصح فيه ، كما أن ماتمنع منه الأصول أنفسها لايجوز استعمال القياس فيه وأومأ أيضاً إلى وجه آخر وهو أن الأصل فيما يمنع منه قياس الأصول أن لا يعمل

= على ما تأتى له فمن أراد من الصحابة ضبط مسائله بأصل تناقض عليه القول فى تفصيل الفروع » وقياس صحة الصلاة على صحة الصوم فى الأكل ناسياً قال به الشافعى وأصحابه وأحمد وأصحابه وعطاء ، وعند الشافعى وأحمد يشرع له سجود السهو . ينظر المغنى لابن قدامة ٦٢/٢ والمهذب ٩٥/١ وفى الوجيز ١٠٢/١ يلحق الجماع ناسياً بالأكل ناسيا فى عدم الافطار به .

(١) قوله : لا فرع له . ينافى ما نقله إمام الحرمين فى البرهان عن الحنفية ٨٩٨/٢ انهم قاسوا الغسل بالنبيذ على جواز الوضوء به . ولكنهم لم يلحقوا به نبيذ الزبيب مع مشاركة الزبيب للتمر فيها .

* بداية اللوحة (١٢٩)

(٢) متفق عليه . وقوله «لا تخمروا وجهه» . لمسلم دون البخارى وباق الحديث لفظه لهما أخرجه البخارى برقم : ١٢٦٥ ، ١٢٦٦ ، ١٢٦٧ ، ١٢٦٨ ، ١٨٣٩ ، ١٨٤٩ ، ١٨٥٠ ، ١٨٥١ فى الجنائز ١٣٥/٣ وفى النهى عن الطيب للمحرم ٥٢/٤ وفى المحرم يموت بعرفة ٦٣/٤ . وأخرجه مسلم فى الحج ٨٦٥/٢ برقم (١٢٠٦) وأبو داود برقم ٣٢٢٢ والترمذى برقم ٩٥٨ والنسائى ١٩٥/٥ وإبن ماجة برقم ٣٠٨٤ والدرامى ١٨٥٩ والطبرانى فى الكبير برقم ١٢٢٣٩ . وأحمد فى المسند ٢١٥/١ ، ٣٢٨ وينظر تخريج الحديث الابتهاج بتخريج أحاديث المنهاج ص ٢٢٤ والمعتبر للزركشى ص ٢٣٠ وتحفة المحتاج لابن الملقن ١ / ٥٨٨ .

به ولا يستعمل القياس فيه ، فإذا ورد الخبر فى بعض الأحكام بخلاف ذلك صار موجب الخبر ثابتا به ومثبتاً لأجله ، فيجب أن يقتصر عليه ويحكم فى الباقى بأن إثباته من طريق القياس لايصح ، ونقول إنما ورد النص بتعليله أو ثبت تعليله بالاجماع فإنه لايجرى هذا المجرى[1] ، لأن النص على العلة مع ورود التعبد بالقياس يجرى مجرى النص على كل حكم يحصل فيه مثل تلك العلة ، وكذلك إذا ثبتت العلة بالاجماع[2] ، فأما إذا كان له أصل يقتضى القياس عليه ويمنع من ذلك أصل آخر فالقياس عليه يصح ، لأن الأصل هو جواز القياس ، ولذلك يجوز القياس على حكم الخبر الوارد فى المتبايعين إذا اختلفا أنهما يتحالفان ويترادان ، لأن الأصل الذى هو حكم المدعى والمدعى عليه وإن كان يمنع من ذلك فله أصل يمكن حمله عليه[3] وهو أن القول قول المالك البائع فى انتقال ملكه إلى الغير ، كما أن القول قوله فى الوجه الذى يحصل منه الملك فنقول إنه يجوز رد الاجارات إلى هذا الأصل ، ونقول أيضا إن الوجه فى جواز القياس على مايوجبه الاستحسان[4] أنه وإن عدل فيه عن القياس ، فلابد من أن يكون له وجه آخر يقويه من قياس أو استدلال ، فهذا جملة ماكان يحصله فى هذه المسألة[5] .

وعند أكثر الفقهاء إن الخبر الوارد بخلاف قياس الأصول يجوز أن يقاس عليه ، وإلى هذا ذهب بعض اصحاب ابى حنيفه ، وهو قول جماعة اصحاب الشافعى وبه

---

(١) لم يلتزم المصنف بإجراء القياس فيما ثبت تعليله بنص حيث لم يلحق أكل المصلى ناسياً بأكل الصائم ناسياً ، ولم يلحق بالمحرم الذى وقصته دابته غيره مع النص على العلة فيهما .

(٢) لم يمثل المصنف لما ثبتت عليه بالاجماع ، ومثل له ابن برهان فى الوصول إلى الأصول بإلحاق الأمة بالعبد فى سراية العتق للحديث «من أعتق شركاً له فى عبد» وإن كانت السراية نفسها على خلاف القياس .

(٣) (عليه) إضافة من المحقق .

(٤) ذكر الشيرازى فى شرح اللمع ٨٢٦/٢ وفى التبصرة ٤٤٨ أن الحنفية يسمون القياس على الخبر المخالف للأصول «القياس على موضع الاستحسان» .

(٥) أى أبو الحسن الكرخى .

قال بعض شيوخنا[1] ونصره بأن قال : إن الخبر إذا ورد بحكم كان يقتضى قياس الأصول خلافه فقد صار هذا الحكم أصلاً من طريق النص كسائر الأصول ، وإذا كان كذلك وأمكن تعليله بعلة صحيحة فالقياس عليه صحيح . قال : وإذا جاز أن يثبت بالخبر الوارد بخلاف قياس الأصول مالولاه لم يكن يثبت فما المانع من أن يقيس على الأصل الذى يثبت به ، وإن كنا لا نستعمل القياس فى ذلك لو لم يرد الخبر به ، وأيضاً فإذا جاز عنده رحمه الله أن يقاس على الخبر الذى يخص العموم فنحرم ما لو لا دليل التخصيص لكنا نحكم بتحليله على ما يقتضيه العموم ، لأن العموم لو اقتضى تحليل شئ وخص دليل التخصيص غيره منها بالتحريم لكنا نقيس على ذلك فنحرم ماكنا نحكم بتحليله لو خلينا والعموم ، فما المانع من مثله فى القياس على الخبر الوارد بخلاف قياس الأصول .

ويعترض الوجه الأول الذى حكيناه عنه بأن قوله إنا لو قسنا على الحكم الذى يمنع منه قياس الأصول لكنا قد اعملنا[2] القياس فى حكم يمنع منه قياس الأصول بأن ذلك غير مسلم ، لأن هذا الحكم إذا ورد به الخبر وقسنا عليه غيره لم يجز أن يقال إنا استعملنا القياس فيما يمنع منه قياس الأصول ، لأنا إنما قسناه على أصل قد يثبت بالنص وصار لوروده به من جملة الأصول ، وإنما يمكن أن يقال إنا استعملنا القياس فيما يمنع منه بعض قياس الأصول . وهذا مما لاننكره فأما حمله ذلك على مايمنع منه نفس الأصول فإنه غير مستمر ، لأن مايمنع منه الأصول إنما لايقاس عليه لأحد الوجهين : إما لقيام الدليل على أن مثل ذلك الحكم لايجوز إثباته إلا بما طريقه العلم واليقين دون الظن كإثبات وجوب صوم شهر شوال بشهر رمضان قياساً عليه . فنقول : هذا القياس لايجوز استعماله ، لأن الأصول تمنع منه ، أولا يكون له أصل

(١) وبهذا قال الشيرازى ونقله ابن النجار فى شرح الكوكب ٢٢/٤ عن الحنابلة واسماعيل بن اسحق المالكى . ونقله الباجى فى إحكام الفصول : ٦٤٣ عن أبى بكر الأبهرى وأبى جعفر منهم وذهب الرازى واتباعه والغزالى والآمدى وابن الحاجب وأبو الحسين وإمام الحرمين إلى الترجيح .

(٢) فى المخطوطة (قد علمنا) وفى الحاشية كتب الناسخ (أظنه أعملنا) .

يمكن رده إليه ، والحكم الذى يرد * به النص قد خلا من هذين الوجهين فحمله على ما تمنع منه نفس الأصول لا يصح .

والوجه الثانى فإنه يمكن أن يعترض بأن الخبر إذا خصص ذلك الحكم وأمكن تعليله بعلة صحيحة فالفروع التى يمكن ردها إليه يجب أن تكون فى حكم المستثنى مما يمنع منه قياس الأصول كالحكم نفسه ، كما أن النص إذا ورد تعليله وجب ذلك ، لأن ورود التعبد بالقياس مع إمكان تعليل ذلك الحكم بعلة صحيحة[1] يجرى مجرى أن يثبت تعليله بالنص أو بالاجماع .

فإن قال قائل : إذا جوزتم القياس على الحكم وإن كان قياس الأصول يمنع منه فبماذا ينفصل الحكم الذى لا يصح أن يقاس عليه من الحكم الذى يصح ذلك فيه ؟

قيل له : إنما لايصح القياس على الحكم لوجوه ثلاثة :

أحدها : أن لايمكن تعليله بعلة تتعدى إلى الفرع بأن لايكون له فرع كما حكيناه عن شيخنا أبى عبد الله فى الوضوء بنبيذ التمر إنه لا فرع له[2] .

وثانيها : أن لايصح تعليله بعلة صحيحة ، وهو أن كل وصف له يجعل علة ، فإنه يفسد بأن ينتقض أولا يؤثر فى الحكم . وعلى هذه الطريقة يقول الشيخ أبو الحسن إنى اعتبرت أوصاف الخمر ولم أجد شيئاً منها يمكن أن يجعل علة لتحريمها فيرد إليها ما ليس بخمر[3] .

---

* بداية اللوحة (١٣٠)

(١) بعلة صحيحة مستنبطة .

(٢) هذا المثال لا يسلم له ، لأن نبيذ الزبيب أن يكون فرعاً على نبيذ التمر . ولكن مثّل له ابن السبكى فى الابهاج ١٦٠/٣ برخص السفر ، ورخصة أكل الميتة للمضطر ، وإيجاب الغرّة فى الجنين ، والقسامة . وكل ما يعلل بعلة قاصرة .

(٣) ولهذا ذهب الحنفية إلى أن تحريم الخمر مناط باسمها ولم يلحقوا بها سائر الأنبذة .

وثالثها : أن تقوم دلالة مبتدأة على المنع من تعليله ، وهذا يجرى مجرى ما كان يقوله شيخنا أبو عبد الله رحمه الله من أن الاجماع قد حصل على المنع من تعليل لحم الخنزير(١) لرد غيره من اللحمان(٢) إليه .

---

(١) كان الأولى التمثيل بالمقدرات كأعداد الركعات ونصب الزكوات ومقادير الحدود والكفارات . وأما لحم الخنزير فعلى الصحيح يمكن تعليله بعلة قاصرة وهو كونه لا يغار على أنثاه . ولذا لا يقاس عليه غيره لعدم وجود العلة فى غيره .

(٢) جمع لحم ، وهو جمع صحيح على ما فى لسان العرب ٣٥١/٣ وترتيب القاموس ١٣٠/٤ ، وتاج العروس ٥٦/٩ والصحاح للجوهرى ٤٣٦/٢ .

مسـألـة

قال : اختلف أهل العلم فى إثبات الأسامى بالقياس(١) .

فمنهم من منع من ذلك(٢) ومنهم من أجازه ثم اختلفوا :

فمنهم من أجاز إثبات الأسامى بالقياس الشرعى(٣) وتعليق الأحكام بها ، وهو

---

(١) هذه المسألة بحثها جمع فى الأصوليين فى اللغات وبحثها آخرون فيما يجوز فيه القياس كالمصنف هنا وبعضهم بحثها فى الموضعين . ولتحرير محل النزاع فى المسألة نقول : إن اسماء الأعلام خارجة عن محل النزاع اتفاقا لأنه لا يجرى فيها قياس . وكذلك ما ثبت بالتصريف كاسم الفاعل واسم المفعول على وزن فاعل ووزن مفعول فهو ثابت بالاطراد وليس احدها أصلاً والاخر فرعاً ، بل كلها داخلة تحت القاعدة دفعة واحدة معاً . ومعنى قول الصرفيين هذا قياسى إنه مطرد ، ولذا عكسه سماعى . وإنما محل الخلاف الاسماء الموضوعة للمعانى المخصوصة الدائرة مع الصفات كأسماء الأجناس مثل الخمر والزانى والسارق . وانظر تحرير محل النزاع فى منتهى ابن الحاجب ص ٢٦ والابهاج ٣٣/٣ والاحكام للامدى ٥٧/١ .

(٢) اختار عدم الجواز الآمدى فى الاحكام ٥٧/١ وإمام الحرمين فى البرهان ١٧٣/١ وابن برهان فى الوصول إلى الأصول ١١٠/١ والغزالى فى المستصفى ص ٢٦٢ وفى المنخول ص٧٢ وأبو الخطاب فى التمهيد ٤٥٤/٣ . ونسبه للباقلانى السبكى فى جمع الجوامع ٢٧١/١ والغزالى فى المنخول وابن السبكى فى الابهاج ٣٣/٣ . ونسب جمع من الأصوليين للباقلانى القول بالجواز خطأ ، منهم ابن برهان والأمدى والشوكانى كما اختار القول بعدم الجواز ابن الحاجب فى المنتهى ص ٢٦ ونسب عدم الجواز الباجى فى إحكام الفصول ص ٢٩٨ لأبى بكر الأبهرى وأبى جعفر السمنانى ومحققى المالكية . ونسبه كثير من الأصوليين للحنفية ومعظم المتكلمين . ونسبه الشوكانى فى ارشاد الفحول ص ١٦ لابن الهمام واختاره ، ونسبه فى شرح الكوكب المنير ١ / ١٧٢ للصيرفى

(٣) قوله « بالقياس الشرعى » فيه نظر لأن مذهب ابن سريج تجويز القياس اللغوى كما =

مذهب أبى العباس بن سريج[1] وطائفة من أصحاب الشافعى ، لأنه يقول إنى أثبت اسم الزنى فى وطء البهيمة قياساً على الزنى الذى هو وطء الآدمية ، ثم أوجب الحد فيه بظاهر الآية ، وأثبت اسم التركة فى حق الشفعة قياساً على سائر التركات ، ثم أثبت كونه مورثا بالنص . ومن أصحاب الشافعى من يسلك هذه الطريقة فى إثبات تحريم النبيذ فيقول إنى أثبت اسم الخمر فيه من حيث يشاركها فى حصول الشدة فيه ، ثم أحكم بتحريمه من طريق النص الوارد فى الخبر .

والصحيح عندنا إن إجراء بعض الأسامى على المسميات من طريق القياس اللغوى يصح بأن يجرى على مسمى[2] مايثبت كونه اسماً لغيره عن العرب ينص أوما يجرى مجراه لمشاركته إياه فى فائدة الاسم . فأما إثبات ابتداء الأسامى من جهة القياس فإنه لايصح ، مثل أن يقول قائل إنى أجرى على الضارب إسما آخر قياساً عليه ، واجمع بينهما بأمر من الأمور ، لأن من يفعل ذلك لايكون قد أثبت اسماً لغوياً ، وإنما يكون قد اختار اسماً على سبيل المواضعة ، وكذلك لايجوز إثبات الأسامى بالقياس الشرعى .

واحتج من ذهب إلى القول الأول بوجوه منها :

(**الأول**)[3] : قول الله تعالى : ﴿ **وعلم آدم الأسماء كلها** ﴾[4] قالوا : فاخبر تعالى بأنه قد نص على جميع الأسامى ، فلا يجوز إثبات شيء منها بالقياس عل نصه تعالى عليها .

(**الثانى**) : إن أصل اللغات هو التوقيف ، فيجب أن تكون الأسامى ثابتة بالتوقيف ، وهذا يمنع من استعمال القياس فيها .

= يتضح من التمثيل بعده .

(١) فى المخطوطة (شريح)

(٢) فى المخطوطة (مسما)

(٣) ترقيم الوجوه من المحقق لتتناسب مع أجوبتها التى جاءت مرقمة .

(٤) البقرة : [٣١] .

(**الثالث**) : إنه لا يخلو من أن يكون أصل اللغات هو التوقيف أو المواضعة فإن كان توقيفاً فالقياس لايصح فى إثبات الأسامى ، وإن كان مواضعة فإنه لاسبيل إلى معرفتها إلا من طريق النقل .

والذى يجب أن يحصَّل فى هذا الباب أن من يذهب إلى أن إثبات الأسامى من طريق القياس لايصح إن أراد بذلك إثبات الأسامى المبتدأه كما ذكرناه من اثبات اسم للضارب[1] سوى هذا الإسم قياساً فإنه صحيح[2] والوجه فيه ما ذكرناه * من أن ما يجرى هذا المجرى لا يكون اسماً لغوياً ، فأما إثباتها من طريق القياس بأن تجرى الأسماء الثابتة فى لغة العرب وعرفت فوائدها على مسميات لم تنص العرب على استعمالها فيها فإنه يصح[3] ، وذلك يكون على ضروب منها .

أن يعلم أن الاسم الذى أجروه على شجرةٍ مخصوصة كقولهم نخلة أو حيوان مخصوص كقولهم إنسان أو فرس إنما قصدوا به فائدةً مخصوصة من معنى فىً ذلك المسمى أو صفة أو حكم ، ثم وجدنا تلك الفائدة حاصلةً فى شيء آخر غير عين ذلك المسمى أجريناه عليه ، ولهذا لا نخص بقولنا نخلة عين ما أشارت العرب إليه بهذه التسمية دون سائرها من الأشجار التى تجرى مجراها وإن لم تكن حادثة فى الوقت الذى وضع هذا الإسم وإنما حدثت من بعد ذلك ، كذلك القول فى قولنا إنسان أو فرس[4]

ومنها : أن تلتبس الفائدة التى قصدوها بالاسم ، فإذا اخترنا مواضعتهم علمنا أن لذلك الاسم عندهم تصريفاً مخصوصاً ووجدنا ذلك التصريف إنما يصح فى بعض

---

(١) فى المخطوطة (الضارب) .

(٢) قوله «فإنه صحيح» راجع للقول بعدم إثبات الاسامى بالقياس .

* بداية اللوحة (١٣١)

(٣) وكلام المصنف يعنى أن إثبات اسم السارق للنباش لا يجوز ، لأنه قد سبق وأن وضعت العرب له اسماً وهو النباش . ولكن يصح وضع أسماء لأشياء لم يسبق أن وضعت لها العرب اسماً .

(٤) هذا القسم وإن جعله المصنف من اجراء القياس فى إثبات الأسامى فهو لا يعتبر قياساً عند أكثر أهل اللغة ، لأن العرب عندما أطلقوا على النخلة اسمها قصدوا =

صفات ذلك المسمى دون سائرها حكمنا بأن فائدة ذلك الاسم تلك الصفة ، وأنه إنما يجب أن يجرى على ماحصلت تلك الصفة فيه دون غيرها ، وهذا مثل قولنا : « جسم » فإنه لما التبست الحال فى فائدته من طريق اللغة ، فمن الناس من ذهب إلى أنه يفيد كون المسمى قائما بنفسه غير محتاج فى وجوده إلى وجود غيره ومنهم من ذهب إلى أنه يفيد كونه طويلاً عريضاً عميقا أو ذاهبا فى الجهات . ثم اعتبرنا طريقة اللغة فعلمنا أن قولنا جسم يجيىء منه أجْسم ، وعلمنا أيضاً أن لفظة « أفْعَلْ » لاتستعمل فى اللغة إلا فى صفة يصح فيها التزايد فيكون لأحد الموصوفين مزية على الآخر ، كقولهم هذا حلو وهذا أحلى وأن زيداً فاضل وعمرو أفضل منه ، وما يجرى مجرى ذلك ، وعلمنا أن كون الموجود قائماً بنفسه صفة لايصح التزايد فيها ، لأن ذلك يجرى مجرى الوجود فى هذا الباب علمنا أن قولهم جسم لايجوز أن يكون موضوعاً لهذه الفائدة ، وأن الفائدة المقصودة بهذا الاسم هى كون المسمى به طويلاً عريضاً عميقاً لما كانت هذه الصفة تصح فيها التزايد حتى[1] يكون لأحد المسميين بهذا الاسم مزية على الآخر فيها ، فإذا عرفنا ذلك قسنا على المسمى الذى وضعوا هذا الاسم له كل مايشاركه فى هذه الفائدة ، فنسميه جسماً وننفيه عما لاتصَح هذه الصفة عليه ، فلا نصف القديم تعالى بأنه جسم[2] .

ومنها : أن تلتبس الحال فى حقيقة الاسم ، فإذا اعتبرنا طريقة اللغة علمنا أن له أحكاماً فى اللغة من اشتقاق وتثنية وجمع . فإذا وجدنا هذه الأحكام تابعة له عند إجرائه على بعض المسميات ومنتفية عنه إذا أُجُرى على غيره علمنا كونه حقيقة فى

= إطلاقه على كل نخلة ستوجد بالوضع لا بالقياس .

(١) فى المخطوطة (لا يكون) ويفسد المعنى بوجود (لا)

(٢) وافق المعتزلة أهل السنة فى عدم وصف الله تعالى بأنه جسم ، ولكن اعتمد أهل السنة فى نفيه على أن إثبات الصفات لله سبحانه مبناه التوقيف وليس الدليل العقلى كما فعل المصنف هنا . وذهب مقاتل بن سليمان إلى أنه جسم حقيقةً من لحم ودم ، وذهب قوم إلى أنه نوريتلا لأكالسبيكة وطوله سبعة أشبار من شبر نفسه . وللمجسمة أقوال أخرى ينظر فى ذلك المواقف ص ٢٧٣ . وينظر مذهب المعتزلة فى الصفات الخبرية شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص ٢٢٦ ــ ٢٢٩ .

المسمى الذى تتبعه عند استعمالها فيه هذه[1] الأحكام ، وأن استعماله فى غيره توسع ومجاز ، ثم نقيس كل مايشاركه فيها على ذلك المسمى فى إجرائه عليه ، وهذا كلفظة « الأمر » فإنها تستعمل فى اللغة فى القول الذى له تعلق ومأمور به وفى الفعل كقوله تعالى : ﴿ **ومأأمر فرعون برشيد** ﴾[2] ومايجرى مجرى ذلك ، إلا أنا علمنا باعتبار طريقة اللغة أن الأمر يشتق منه اسم الفاعل فيقال آمر ويثنى ويجمع فيقال : أمر وأمران وأمور ، وعلمنا أن هذا الاسم إذا أجرى على الفعل[3] لم تتبعه هذه[4] الأحكام أثبتناه حقيقة فى القول دون الفعل ، فإذا عرفنا * أن فائدة هذا الاسم هى القول المخصوص عندهم قسنا عليه كل ما يشاركه فى هذه الفائدة فسميناه أمراً .

والذى يدل على أن[5] ماذكرناه من الأقسام الثلاثة مثبتة بالقياس[6] أنا لو لم نجعل هذه الطريقة قياساً لما صحَّ شيء من القياس ، ألا ترى أن القياس الشرعى هو ما يجرى هذا المجرى ، لأنا إذا وجدنا تحريم التفاضل فى البر ثابتاً بالنص ثم علمنا بالدليل أن فائدة تعلق التحريم به ليست عين البر وإنما هى صفة قد حصل عليها البر من كونه مكيلاً جنساً أو مأكولاً جنساً[7] قسنا عليه ما يشاركه فى هذه الصفة

---

(١) فى المخطوطة (هذا)

(٢) هود : [٩٧] .

(٣) ذهب بعض المفسرين لتفسير كلمة (أمر) فى قوله تعالى : «وما أمر فرعون برشيد» . بشأن . أى وما شأن فرعون برشيد .

(٤) إشارة لاجراء التصريف فيه . وقد منع التفريق بهذا صاحب الطراز ٩٦/١ بعد أن نسب للغزالى التفريق به .

* بداية اللوحة (١٣٢)

(٥) فى المخطوطة (أنا) .

(٦) يرى المصنف أن القياس فى اللغة جائز ولكنه ليس على إطلاقه ، بل يجوز فى الضروب الثلاثة التى ذكر . أما إثبات إبتداء اللغة بالقياس فلا يجوز عنده . وهذا التفصيل لم أره لغيره فيما اطلعت عليه .

(٧) تعليل البر بالأول هو مذهب الحنفية وتعليله بالثانى هو مذهب الشافعية .

وأجرينا التحريم عليه ، وكذلك إذا وجدنا العرب أجرت اسماً على بعض المسميات وعلمنا أنهم لم يقصدوا بذلك تخصيص العين به ، وإنما قصدوا معنى فيه أو صفة تختص به وعلم ذلك نقلاً عنهم أو اضطررنا[1] إلى قصدهم فيه أو استدللنا على ذلك اعتباراً لطريقتهم واختياراً لمواضعاتهم ووجدنا تلك الصفة حاصلة فى غيره أجرينا ذلك الاسم عليه قياساً على المسمى الذى أشاروا إليه بالاسم ، فقد ثبت أن طريقة القياس حاصلة فى ذلك ولهذا نص أهل اللغة على أن الحقيقة يقاس عليها والمجاز لا يقاس عليه[2] .

فإن قال قائل : هبنا نسلم لكم أن القسم الثانى والثالث مما يثبت بطريقة الاعتبار والقياس ، فمن أين لكم أن القسم الأول ثابت بالقياس مع ظهور الحال فى أن قولنا نخلة مُجرى من طريق اللغة على كل ماهو من قبيل هذه الشجرة ، وكذلك قولنا إنسان وفرس فى أن كل واحد منهما يجرى على قبيل من الحيوان مخصوص .

قيلً له : ظهور الحال فى أجراء هذه الأسامى على مسمياتها لايخرجها من أن تكون طريقة القياس قد حصلت فيها من حيث علمنا أن العرب حين وضعت هذه الأسامى إنما وضعتها للأعيان التى كانت موجودة فيما بينهم وكانت مشاهدة لهم ، فإذا أجريناها على أعيان حدثت بعد المواضعة على هذه الأسامى اعتباراً بها لمشاركتها لها فى الصفة التى هى فائدة الاسم ، فلابد من أن يكون ذلك بطريقة[3]

---

(١) أى علمنا ذلك بالضرورة .

(٢) ما نقله المصنف عن أهل اللغة من أنه لا يقاس على المجاز فذلك بناء على أن علاقة المجاز ليست مطردة بخلاف الحقيقة . وقد نقل صاحب الطراز فى الطراز ٩١/١ عن الغزالى ذلك وأبطله ، لأنه لم يقم دليل لغوى من جهة أهل اللغة على أن عدم الاطراد علامة خاصة بالمجاز ، كما أنه قد يعرض للحقيقة ما يمنع اطرادها كلفظة «الرائحة» . لفظ حقيقى مع عدم اطراده . وقد يعرض للمجاز ما يوجب اطراده كلفظة «الحمار» فى الرجل البليد . وانظر المزهر للسيوطى ٣٦٤/١

فى المخطوطة «طريقة» .

القياس على مابيناه . وما يحصل فيه طريقة القياس وظهور الحال فيه لايخرجه عن أن يكون متشابها به ، لأن أنواع القياس تختلف فى الجلاء والخفاء . وهذه الطريقة حاصلة فى القياس الشرعى أيضاً ، لأن فيه جلياً وخفياً ، والسبب فيه اختلاف الحال وظهور المقصود بالأصل ، فإذا كان ذلك ظاهراً كانت طريقة القياس ظاهرة ، وإذا خفى ذلك كانت طريقة القياس خفية ، فلما كانت الفائدة المقصودة بقولهم نخلةً وإنسان وفرس ظاهرة ظهر حكم مانقيسِ على ذلك من الأسامى وجرى ذلك مجرى القياس على أصل قد نص عليه . والقسمان الآخران لما التبست الحال فيهما فى فائدة الإسم كقولنا جسم وأمر واحتيج فى التوصيل إلى العلم بالفائدة التى قصدوها بهذين الاسمين إلى اعتبار كلامهم واختيار مواضعاتهم كانت طريقة القياس فيهما أخفى من القسم الأول .

فإن قال : ماتنكرون من أن لايكون القسم الأول قياساً لأنهم إنما وضعوا تلك الأسامى لما له صفة مخصوصة كقولهم ضارب فإنه موضوع لكل من يحصل منه الضرب ، وهكذا قولهم إنسان لأنه موضوع لكل حيوان يختص بهذه البنية المخصوصة ، وإذا كان الاسم إنما قصد به من له صفة مخصوصة كان اجراؤه . على كل من له تلك الصفة بطريقة النص دون القياس .

قيل له : هذا لايصح ، لأنك لايمكنك أن تنقل عن العرب أنهم قالوا إنما تجرى هذه الأسامى على من له صفة مخصوصة وإنما يوجد هذا المعنى فى كتب أهل اللغة الذين هم أرباب الصناعة ، لأنهم لما عرفوا فائدة الإسم وموضوعه قالوا إنه * اسم لكل مايحصل فيه تلك الفائدة ، وإنما رجعوا فى تحصيل ذلك الى مابيناه من طريقة القياس[1] فأما العرب فإنما أجروا هذه الأسامى على مسمياتها التى كانت مشاهدة

---

* بداية اللوحة : (١٣٣) .

(١) وَضْع العرب كلمة ضارب لمن حصل منه الضرب ثم نقلها لكل من يحصل منه الضرب ، ووضع كلمة إنسان لمن كان موجوداً عند الوضع ثم نقلها لكل من استجد ليس من القياس على الصحيح ، وإنما هو من تناوله بطريقة الشمول =

لهم ، وقصدوا بها الصفات المخصوصة التى حصلت عليها تلك المسميات وهى التى نقول أنها فوائد الأسامى :

فإن قال : إذا قصدوا بإجراء هذه الأسامى على المسميات الفوائد التى ذكرتم كان ذلك نصاً منهم على إجرائها على كل ما له تلك الفائدة .

قيل له : هذا الذى ذكرته يبطل القياس الشرعى لأن المعنى الذى أومأت إليه موجود فيه ، ألا ترى أن لقائل[1] أن يقول إن الله تعالى إذا نص على تحريم التفاضل فى البر ونصب الدليل على علة الحكم فقد نص على أحكام الفروع المشاركة له فى العلة ، فإذا كان هذا الاعتبار باطلاً فكذلك ماذكرته ، ويلزم على هذا أن العلة المنصوص عليها لايصح القياس على الأصل بتلك العلة .

فإن قال : إنما لايصح إثبات الأسامى من طريق القياس لأن أهل اللغة إنما قصدوا بالإسلام فائدة واعتبروا حصولها فى قبيل دون قبيل ، ألا ترى أن قولهم أبلق إسم يفيد السواد والبياض ولكنه إسم لهما إذا وجدا فى حيوان مخصوص ، فإذا وجدا فى جماد أو حيوان سوى الدابة لم يستعمل هذا الاسم فيهما ، ولذلك لايسمون الغراب أبلق كما.. يسمون الدابة بذلك ، وهذا يمنع من إثبات الأسامى قياساً .

قيل له : هذا الذى ذكرته سؤال كيفية القياس يجمع بين الفرع والأصل بالعلة التى تجمعهما ، لان فائدة الاسم إذا كانت صفة مطلقة وجب اعتبارها فى حمل الفرع عليها على سبيل الاطلاق ، وإذا كانت مقيدة بشرط[2] واجب أن يعتبر

والعموم . والذى يدعى أنه من القياس عليه إثبات ذلك من جهة أهل اللغة أنهم سموا ذلك قياساً .

(١) فى المخطوطة (القائل) .

(٢) ذهب بعض الأصوليين إلى أن تسمية الحيوان أبلق لوجود السواد والبياض فيه دون غيره من جماد أو غيره لأن العلة مجموع وجود السواد والبياض وخصوصية ذلك الحيوان ، فالعلة مركبة من الأمرين فأصبحت قاصرة فلم يلحق به غيره والمصنف هنا جعل الشق الثانى من العلة شرطاً .

حصول ذلك الشرط فى حمل الفروع عليها ، فإذا كانت فائدة البلق عندهم حصول السواد والبياض فى حيوان مخصوص لم يجز اجراء الاسم المشتق منهما إلا على مافيه السواد والبياض إذا كان من ذلك القبيل ، وهذا يحسم مادة هذه الشبهة . واعلم أنه لافصل بين أن يكون الاسم المثبت بالقياس من الوجه الذى بيناه لغوياً أو شرعاً ، لأن هذه الطريقة إذا حصلت فى الأسامى الشرعية جاز قياس بعضها على بعض كما يجوز فى الأسامى اللغوية ، ولا يجب أن تكون هذه الطريقة إذا ثبتت بها الأحكام الشرعية قياساً شرعياً بل يكون لغوياً ، لأن الطريقة لا تتغير فى إثبات الأسامى بها من حيث كان المعتبر فى ذلك فائدة الإسم سواء أكان الشرع حاصلاً أو لم يكن فلا يتغير الحال فى ذلك بأن يكون الإسم مأخوذاً عن محض اللغة أو للشرع مدخل فيه .

وأما إثبات الأسامى بطريقة القياس الشرعى بتعليل الأحكام بها على ماحكيناه عن أبى العباس بن سريج وغيره(١) فإنه لا يصح . والذى يدل على ذلك ما عرفناه من أحوال الصحابة أنهم إنما أثبتوا بالقياس الأحكام دون الأسامى وتعليق الأحكام بها والرجوع إلى إثبات القياس إلى فعلهم وكذلك كيفيته ، ألا ترى أنهم لما

(٢) نقله الشيرازى فى اللمع ص ٧ عن ابن سريج وابى على بن أبى هريرة وصححه ونسبه فى التبصرة ص ٤٤٤ لأكثر الشافعية ونقله فى شرح اللمع ٧٩٦/٢ عن ابن سريج وابن أبى هريرة والشافعية ونقله الباجى فى إحكام الفصول ص ٢٩٨ عن ابن القصَّار وأبى تمام المالكيين ، ونسبه ابن السبكى فى الابهاج ٣٣/٣ لابن سرح وابن أبى هريرة وأبى اسحاق الشيرازى ، والإمام الرازى والمازنى والفارسى وابن جنى من أهل اللغة . ونسبه الغزالى فى المنخول ص ١٧٢ للأستاذ أبى اسحاق ولم أجد من تابعه على هذه النسبة ، وارتضاه الرازى فى المحصول ٤٥٧/٢/٢ وابن قدامة فى الروضة ونسبه فى شرح الكوكب المنير ٢٢٣/١ لاكثر الحنابلة . وقال «نقله الاستاذ أبو منصور البغدادى عن نص الشافعى وقال ابن فورك انه ظاهر مذهب الشافعى» . ونسبه ابن قدامة فى الروضة للقاضى يعقوب فى الحنابلة : وينظر فى ذلك المنتهى لابن الحاجب ص ٢٦ ونهاية السول ٣٥/٣ وشرح تنقيح الفصول ص ٤١٢ والتمهيد لابى الخطاب ٤٥٤/٣ والاحكام للآمدى ٥٧/١ وارشاد الفحول ص ١٦ والبرهان ١٧٢/١ والوصول إلى الأصول ١١٠/١ والخصائص لابن جنى =

اختلفوا فى مسألة الحرام[1] فإن أحداً منهم لم يقصد فى الطريقة التى سلكها فى الجواب عن هذه المسألة إثبات الإسم ، وإنما قصد إثبات الحكم وكذلك اختلافهم فى الجد[2] ، لأن من قال منهم إنه بمنزلة الأخ فإنما أراد به الحكم دون إثبات هذا الإسم له ، وكذلك من قال إنه بمنزلة الأب .

فأما قولهم : إنا نعتبر اسم الزنى فى الموضع الذى ثبت فيه ، فإذا علمنا أن المقصود به أنه وطء لا عن استباحة عن عقد أو ما يقوم مقامه أجريناه على وطء البهيمة فهو اعتبار غير صحيح ، لأن ذلك إنما كان يصح لو أمكن أن يعلم من جهة اللغة أن فائدة هذا الإسم هى مجرد وطء إذا وقع على الوجه الذى ذكروه ، فأما متى جاز أن يكون هذا الإسم * متناولاً للوطء الذى يحصل فى قبيل من الحيوان مخصوص فإن إثبات هذا الإسم بهذا الضرب من القياس يكون فاسداً ، لأنه بمنزلة من يقول إن قولنا أبلق إذا كان يفيد وجود السواد والبياض فى المسمى فإنى أجريه على كل اسم يحصل فيه السواد والبياض ، هكذا قول من يقول إنى أجرى اسم الخمر على النبيذ لمشاركته إياها فى الشدة إذ لايمتنع أن يكون هذا الاسم يفيد الشدة إذا كان فى العصير النى ، فأما إذا حصل مثلها فى غيره فإن الاسم لاينطلق عليه ، كما أن قولنا خل إنما يفيد الحموضة إذا حصلت فى العصير ، فأما إذا حصلتْ فى غيره كالألبان وما يجرى مجراها فإنه لايُسمى .

فإن قال قائل : أليس يصح عندكم إثبات المراد بالمجمل بالقياس الشرعى ، وهذا يقتضى تعدى الحكم بالاسم الثابت بالقياس .

= ٣٥٧/١ . والميزان ص ٦٤١ وأصول السرخسى ١٥٦/٢ والمسودة ص ١٧٣ ، ٣٩٤ وكشف الأسرار ٣١٣/٣ وتيسير التحرير ٥٦/١ .

(١) مسألة الحرام : هى قول الرجل لزوجته : «أنت علىَّ حرام» واختلف الصحابة فيها على ستة أقوال . انظر أقوال أهل العلم فيها وكذلك ، ما نقل عن الصحابة المغنى ١٥٤/٧ والتلخيص الحبير ٢١٥/٣ .

(٢) انظر ميراث الجد مع الأخوة المغنى لابن قدامة ٢١٤/٦ وما بعدها .

* بداية اللوحة : ١٣٤

قيل له : ليس الأمر كما ظننت ، لأن هذا الحكم يكون ثابتاً بالقياس لا بالإسم .
والجواب عن أول ماتعلق به من يمنع إثبات الأسامى من طريق القياس وجوه .

منها : إن قوله تعالى : ﴿**وعلم آدم الأسماء**﴾[1] إن دل على المنع من القياس فإنما يدل على أن ذلك إنما كان لايصح من آدم وحده من حيث علمّه الله تعالى جميع الأسامى ونص له عليها ، فأما من بعده فمن أين قد علم منها ما قد علمه الله تعالى آدم عليه السلام .

ومنها : إن قوله تعالى : ﴿ **وعلم آدم الأسماء كلها** ﴾ لايمنع فى استعمال القياس فيها إذ ليس فى ذلك أنه تعالى علمه جميع الأسماء بأن نص على كل اسم بعينه ، ولا يمنع أن يكون المراد بذلك أنه علمه الأسماء بأن نص على بعضها وينبهه على طريقة القياس فى إثبات سائرها كما نقوله فى قوله تعالى : ﴿ **مافرطنا فى الكتاب من شىء** ﴾[2] إنه لايدل على نفى القياس وأن جميع الأحكام قد نص الله تعالى عليها لأنه تعالى إذا نص فى الكتاب على بعضها ونبه فيه على حمل سائر الأحكام عليها بطريقة القياس جاز وصف الكتاب بأنه لم يفرط فيه شىء .

ومنها : إنه ليس فى الآية دلالة على أن الله تعالى علم آدم عليه السلام جميع اللغات ، فمن أين أن الأسامى التى هى من لغة العرب قد نص تعالى عليها بأن علمها إياه[3] .

والجواب عن الثانى : إن الدلالة قد دلت على أن أصل اللغات لايجوز أن يكون توقيفاً وأنه يجب أن يكون قد حصل من جهة المواضعة ، ثم لو سلمنا ذلك لما كان فيه مايمنع من استعمال القياس فى الأسامى ، إذ لايمتنع أن يكون أصل اللغة

---

(١) سورة البقرة : ٣١
(٢) سورة الأنعام : ٣٨
(٣) وقد أجاب بعض الأصوليين بأن المقصود بالآية تعليم الله لآدم اسماء الملائكة فقط بدليل قوله بعدها «انبئنى باسماء هؤلاء» .

توقيفاً بأن يحصل التوقيف فى أسامى مخصوصة ، ثم يقاس عليها غيرها من الوجه الذى بيناه .

والجواب عن الثالث : إن ذلك لايمنع من إثبات الأسامى بالقياس ، إذ لايمتنع أن نعرف أصول الأسامى من طريق المواضعة بالنقل ونقيس عليها غيرها .

مســألـة

قال : كان أبو هاشم[1] يذهب إلى أن الأحكام التى تثبت بالقياس يجب أن تكون النصوص متناولة لها على الجملة[2] وإنما يستعمل القياس فى الكشف عن مواضعها وانتزاع تفاصيلها . مثال ذلك : إنه لو لم يثبت بنص الكتاب أو ما يجرى مجراه أن الأخ وارث لما صحَّ أن يحكم من طريق القياس بأنه يرث مع الجد[3] وكذلك القول فى سائر الفروع .

فأما إثبات فرع لم يتناول النص حكمه على الجملة فإنه لايصح ، وأومأ فى نصرة ذلك إلى أن الصحابة لم تستعمل القياس إلا فى فروع هذه سبيلها ، ولم يثبت

(١) لم أجد فى كتب أصول الفقه التى اطلعت عليها أن أجداً تابع أبا هاشم على قوله هذا سوى ما نقله ابن النجار فى شرح الكوكب المنير ١١٢/٤ عن أبى زيد الدبوسى .

(٢) عبارة أبى الخطاب فى التمهيد ٤٣٨/٣ التى عبَّر بها عن قول أبى هاشم «لا يقاس إلا على أصل قد ورد النص به فى الجملة» فهى تشعر أن الذى ورد به النص فى الجملة هو الأصل . وجميع من نقل عن أبى هاشم أن الذى ورد به النص فى الجملة هو الفرع . وينظر كل ما يتعلق بالمسألة فى : الابهاج : ١٦٣/٣ ، جمع الجوامع مع البنانى ٢٣٠/٢ المعتمد ٨٠٩/٢ ، المستصفى ص ٤٥٨ ، اللمع ص ٥٤ شرح اللمع ٧٩١/٢ ، التبصرة ص ٤٤٣ المحصول ٤٩٨/٢/٢ ، منتهى ابن الحاجب ص ١٧٨ نهاية السول مع البدخشى ١٢٤/٣ الأحكام للآمدى ٢٥١/٣ .

(٣) ما ذكره المصنف هنا من التمثيل بميراث الأخ نقله أبو الحسين وغيره من لفظ أبى هاشم . ولكن جعل ابن النجار الأمر فى إرث الجد لو لم يكن ثابتا بالنص لما ساغ توريثه بالقياس مع الاخوة . وكذلك فعل ابن السبكى فى جمع الجوامع والغزالى فى المستصفى وابن السبكى فى الابهاج . ونقل الشيرازى فى شرح اللمع أن عبد الجبار ذكر مثال الأخ فى «العمد» ونقل عنه التمثيل أيضاً . بالأخ لأم فى مسألة المشركة وكذلك المساقاة وهى غير موجودة هنا مما يدل على أن هذا الكتاب هو شرح العمد وليس العمد . وأبو الحسين تصرف فى المثالين الأخيرين بقوله «وكذلك القول فى سائر الفروع» .

عنهم إثبات الحكم من طريق القياس لفرع لاذكر له فى النصوص بتة ، والقياس إنما يثبت بفعلهم(١) .

والذى عليه عامة الفقهاء خلاف هذا القول ولا فرق عندهم بين الفروع التى يثبت لها حكم من طريق النصوص وبين ما لم يثبت له حكم على جملة وتفصيل فى أنه إذا أمكن حمله على الأصول الثابتة بالنص بعلة صحيحة جاز أن يحكم له بحكم الأصل . وإلى هذا ذهب شيخنا أبو عبد الله .

والذى يدل على(٢) صحته أن القياس * قد ثبت كونه دلالة على الأحكام الشرعية على سبيل الاطلاق فيجب أن يكون استعماله صحيحاً فى أحكام الفروع كلها مالم يمنع من ذلك مانع يبين صحة هذا أن الصحابة قد ثبت عنهم استعمال طريقة الاجتهاد وإثبات الأحكام بها فى فروع لم يتناول النص حكمها على الجملة ولم يتضمن ذكر شيء منها على جملة ولا تفصيل(٣) .

يد على ذلك أيضاً خبر معاذ وهو قوله : « أجتهد رأيى فيما لانص عليه من جهة الكتاب والسنة »(٤). وقد مرَّ الكلام فى بيان وجه الاستدلال بهذا الخبر على صحة القياس ولم يشترط فى ذلك كون النص متناولاً لحكم مايجتهد فيه على سبيل الجملة ، بل أطلق القول بأنه يجتهد فيما لانص فيه ، وذلك يقتضى جواز الاجتهاد فى كل ما لم يتناوله النص جملة أو تفصيلاً .

وأما ما أومأ إليه أبو هاشم رحمه الله فى نصرة ما ذهب إليه ، فإنه غير مسلَّم ، بل قد ثبت عن الصحابة خلاف ذلك فى كثير مما اجتهدوا فيه كمسألة الحرام وما يجرى مجراها ، لأن قول القائل حرمت هذا الشيء على نفسى لم يرد النص بتحريمه .

(١) ذكر له الشيرازى فى التبصرة دليلاً آخر وهو : لوكان إثبات الجُمل بالقياس لجاز اثبات صلاة سادسة بالقياس ، وهو غير جائز بالاجماع .

(٢) (على) ساقطة من المخطوطة . * بداية اللوحة : ١٣٥

(٣) ومن ذلك كما ذكر أبو الحسين فى المعتمد قياس الأرز على البر . فإنه لم يثبت شيء فى الأرز لا جملة ولا تفصيلاً . وكذلك مسألة أنت عليَّ حرام كما سيأتى فى كلام المصنف .

(٤) تقدم الكلام على هذا الحديث فى الجزء الأول من هذا الكتاب عند الكلام على أدلة القائلين بالقياس .

مسألة

قال : اختلف أهل العلم فى تخصيص العلل الشرعية(١) . فمنهم من منع من ذلك وهو قول جماعة أصحاب الشافعى وبعض المتأخرين من أصحاب أبى حنيفة(٢) . وقد اختلفوا فى العلة إذا كانت منصوصاً عليها . فمنهم من سوى بينها

---

(١) تخصيص العلة هو : «عبارة عن تخلف الحكم فى بعض الصور عن الوصف المدعى علة لمانع» وبحث الأصوليون هذه المسألة تحت عدة عناوين . فأكثرهم بحثها تحت قادح النقض لأنه اعتبر تخلف الحكم عن العلة ناقضاً عنده أو عند قوم . وبعضهم بحثها تحت تخصيص العلة لأن تخلف الحكم عنده ليس ناقضاً بل هو تخصيص للعلة . وبعضهم بحثها تحت كون الطرد شرطاً فى صحة العلة كابن برهان فى الوصول إلى الأصول .

وخلاصة القول فى المسألة : هل يجب أن يوجد الحكم كلما وجدت العلة أو ربما يتخلف الحكم مع وجود العلة ، وعندئذ هل يبقى اسم العلة علة أم لا ؟ فمن شبه العلل الشرعية بالعلل العقلية قال : يجب أن يوجد الحكم كلما وجدت العلة ، وإذا تخلف الحكم بطلت العلة . ومن قال : إن العلل الشرعية معرفات أجاز أن يتخلف الحكم لفوات شرط أو وجود مانع لأن العلة عنده ليست بمعنى المقتضى للحكم ، بل هى أمارة عليه . وأكثر الأصوليين يجوزون تخلف الحكم عن العلة لفوات شرط او وجود مانع لانه وقع شرعاً فى مسألة بيع العرايا ، وعدم قود الاب بابنه . ولكن بعضهم يرى وجوب الاحتراز أثناء التعليل عن المواضع التى تخلف الحكم فيها لتمسكه بوجوب اطراد العلة وبعضهم يسميه تخصيصاً .

(٢) جمع الشوكانى فى إرشاد الفحول ص ٢٢٤ وابن النجار فى شرح الكوكب ٥٦/٤ وابن السبكى فى الابهاج تسع صور للمسألة . ذكر فيها ابن النجار عشرة أقوال وذكر ابن السبكى تسعة أقوال وذكر الشوكانى خمسة عشر قولا .

وبين المستنبطة فى المنع من التخصيص[1] ، ومنهم من يجوز تخصيصها[2] .

وذهب جمهور أصحاب أبى حنيفة إلى جواز تخصيصها ، وهو الذى نصره شيخنا أبو عبد الله وحكاه عن الشيخ أبى الحسن وذكر أنه مذهب أبى حنيفة وجميع المتقدمين من أصحابه . وقد حكى ذلك عن مالك أيضاً[3] .

---

(١) اضطربت نسبة الأقوال فى هذه المسألة اضطراباً شديداً نظراً لتعدد صورها واختيار بعضهم تفصيلات فى المنع او الجواز ليس فى السهل ضبطها . وممن نسب له المنع مطلقاً أبو منصور الماتريدى ومشايخ بخارى على مافى الميزان ص ٦٣١ وتابعه على ذلك البخارى فى كشف الأسرار ٣٢/٤ ونسبه ابن قدامة فى روضة الناظر ص ٣٢٣ لابى حفص البرمكى والقاضى أبى لعلى منهم . ونسبه جماعة لأصحاب الشافعى منهم أبو الحسين وابو الخطاب والسمرقندى فى الميزان . ونسبه ابن النجار فى شرح الكوكب ٥٦/٤ لأبى حامد منهم . وهو قول الرازى فى المحصول ٣٢٣/٢/٢ ونقله امام الحرمين فى البرهان عن الأستاذ أبى اسحاق . ونقل عنه ابن برهان فى الوصول إلى الأصول خلافه . ونقله الباجى فى احكام الفصول ص ٦٥٤ عن جميع من بلغه قوله من المالكية ومنهم أبو تمام البصرى . ونفى نسبة القول بتخصيص العلة لأصحاب مالك . ونسب عدم جواز تخصيص العلة السمرقندى فى الميزان وابن السبكى فى الابهاج ٨٥/٣ والآمدى فى الاحكام ٢١٨/٣ وتابعهم الشوكانى فى الارشاد إلى أبى الحسين البصرى .

(٢) اختار جواز تخصيص المنصوصة دون المستنبطة أبو اسحاق الشيرازى فى التبصرة ص ٤٦٦ واللمع ص ٦٤ . وحكاه إمام الحرمين عن معظم الأصوليين ونسبه الرازى فى المحصول للأكثرين .

(٣) القول بجواز التخصيص مطلقاً نسبه الشوكانى لأكثر أصحاب أبى حنيفة ومالك وأحمد . ونقله ابن النجار عن ظاهر كلام أحمد وأبى يعلى وأبى الخطاب . ونسبه أبو الحسين للامام مالك واكثر الحنفية . ونسبه فى كشف الأسرار ٣٢/٤ للقاضى أبى زيد وأبى الحسن الكرخى وأبى بكر الرازى وأكثر العراقيين . ونسبه فى الميزان للمعتزلة غير أبى الحسين وابى زيد والعراقيين . وينظر تفصيل الأقوال فى هذه المسألة بالإضافة للمراجع التى ذكرت : مباحث العلة عند الأصوليين ص ٥٣٠ ، شرح اللمع ٨٨٢/٢ واللمع : ٦٤ وشرح تنقيح الفصول ص ٣٩٩ والتمهيد لابى الخطاب ٦٩/٤ والمنخول ص ٤٠٤ والمستصفى ص ٤٦٤ . اصول السرخسى ٢٠٨/٢ المسودة ص٤١٢ مفتاح الوصول ص١٤١ وجمع الجوامع مع البنانى ٢٩٤/٢ =

واحتج القائلون بالمنع من ذلك بوجوه :

(**الأول**)[1] : إن العلة الشرعية وإن لم تكن موجبة للحكم فإنها إذا صارت علة بالشرع ودلت الدلالالة على صحتها وتعلق الحكم بها كالعلة العقلية فيجب أن يكون حكمها حكم العلة العقلية فى أنه لايصح وجودها مع ارتفاع الحكم ، كما لا يجوز ذلك فى العلة العقلية من حيث اشتركا فى كونهما علة لحكم وتعلقه بهما وإن كان بينهما فصل من وجه آخر ، وهو أن العلة الشرعية غير موجبة للحكم كالعلة العقلية .

يبين صحة هذ أنه لاخلاف فى أن وجودها مع ارتفاع الحكم لا يصح إذا لم يمنع مانع من تعليق الحكم بها ، وإن لم تكن موجبة ، بل سبيلها سبيل العلل العقلية في هذا الباب . وهذا يبين أن ما بينهما من الفرق فى أن إحداهما غير موجبة للحكم والأخرى موجبة له لايمنع من اشتراكهما فى وجوب تعلق الحكم بهما متى وجدتا[2] .

(**الثانى**) :إن الدلالة على صحة العلة هى أن تجرى فى معلولاتها وأن يدفعها أصل ، فإن وجدت فى موضع ولم يتعلق الحكم بها اقتضى ذلك كونها فاسدة[3] .

البرهان ٩٧٧/٢ المنتهى لابن الحاجب ص ١٧١ شفاء الغليل ص ٤٦٠ . العضد ابن الحاجب ٢١٨/٢ .

(١) رقمت هذه الوجوه لأن أجوبتها وردت مرقمة لتتناسب معها .

(٢) الذى ينسب للمعتزلة أن العلة هى الوصف المؤثر فى الحكم بذاته أو هى الوصف الموجب للحكم بذاته . والذى يبدو من كلام المصنف هنا ان ماتقدم هو قول متكلميهم لبنائهم ذلك على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين . ونقل ابن النجار فى شرح الكوكب المنير ٣٩/٤ أن المعتزلة اختلفوا فى ماهية العلة ، وليس كلهم يقول إنها تؤثر بنفسها . بل بعضهم يقول إنها تؤثر بصفة ذاتية فيها وبعضهم بوجوه واعتبارات أخرى . ويبدو من كلام المصنف هنا أن ما ينسب لهم من القول بتساوى العلة الشرعية والعقلية ليس دقيقاً .

(٣) انظر اشتراط الأصوليين لاطراد العلة : التبصرة ص ٤٦٠ ومفتاح الوصول ص ١٧٣ وشرح العضد على ابن الحاجب ٢١٨/٢ وارشاد الفحول ص ٢٠٨ =

(**الثالث**) : إنه لو جاز وجود العلة فى بعض المواضع مع انتفاء الحكم لمانع يمنع من تعلقه بها لاحتيج فى كل موضع توجد إلى استئناف دلالة تدل على تعلق الحكم بها ، وهذا يخرجها عن كونها أمارة للحكم ، لأن الحكم على هذا القول يتبع الدليل فى كل موضع .

(**الرابع**) : إن العلة المستنبطة إذا وجدت فى بعض المواضع ولم يتبعها الحكم دلَّ ذلك على أن المعتل لم يسلك الطريقة الصحيحة فى استنباطها ، ولم يستوف النظر فى إثباتها لأن الغرض باستنباطها إذا كان تعليق الحكم بها وجعل الوصف الذى هو العلة أمارة له فمتى وجدت مع ارتفاع الحكم كان ذلك دليلاً على تقصير المعتل فى استنباطها وأنه لم يتحرز مما يجب تحرزه فى نصبها ولم يستوف شرائطها . قالوا ولا يلزم على هذا تخصيص العلة المنصوص عليها ، لأن ناصبها إذا كانت الدلالة قد دلت على حكمته علمنا أنه لم ينصبها إلاَّ والحكمة تقتضى ذلك ، والمصلحة تتعلق به ، وإن وجدت فى بعض * الأعيان من دون تعلق الحكم بها ، وليس هكذا الواحد منا لأنه لم تدل الدلالة على حكمته ، فإذا كان الغرض بنصبها أن تكون أمارة للحكم ووجدت من دون أن يتبعها الحكم فى بعض المواضع كان ذلك منافياً للغرض ، وذلك يوجب أن يحكم بكونه مقصراً فى استنباطها ومخطئا فيه[1] ، وهذا كما نقوله أن الألفاظ التى يوهم ظاهرها مالا يجوز على الله من التشبيه

= والمحصول ٣٥٥/٢/٢ .

* بداية اللوحة : ١٣٦ .

(١) نسبة المجتهد فى استنباط العلة للخطأ والتقصير ـــ إذا كانت غير مضطردة بحيث قد توجد ولا يوجد الحكم ـــ ليس على إطلاقه ، حيث أنه قد يتخلف الحكم لوجود مانع أو فوات شرط من الصعب الاحتراز عنه عند استخراج العلة فى كل علة مع أنه قد يكون معلوماً فلا يحتاج للتنبيه عليه . ثم التفريق بين المنصوصة والمستنبطة بأن المشرع يجوز له أن يأتى بألفاظ موهمة ومجملة دون المجتهد فى البشر لا مبرر له مادام يوجد ما يوضحه ويبينه .

والجبر[1] لا يجوز من الواحد إطلاقها إلا مع البيان من حيث لم تدل الدلالة على حكمته ولم يثبت كونه عالماً بالمصالح ، فيصرف ذلك إلى أنه قصد بها ما يصح من الوجوه دون مالا يصح ، وليس هكذا حكم هذه الألفاظ إذا وردت من قبل الله تعالى[2] لأن الدلالة قد دلت على حكمته وكونه عالماً بالمصالح ، وهذا جواب من يجّوز منهم تخصيص العلة المنصوص عليها .

(الخامس) : إن العلل الشرعية مع تقرر الشرع وانقطاع الوحى وارتفاع النسخ يجب أن يكون سبيلها سبيل العلل العقلية مع ثبات العقل واستحالة تغيير حكمه فى أن وجودها مع ارتفاع الحكم لا يجوز كما لا يجوز ذلك فيها[3] .

(السادس) : إن اقوى ما يدل على فساد العلة هو المناقضة[4] ، لأنها أشد تأثيراً فى ذلك من المعارضة ، فلو لم تكن هى مفسدة لها لكانت المعارضة بذلك أولى ، وذلك يؤدى إلى أن لا تفسد العلة ، ولا صورة للمناقضة إلاَّ وجود العلة مع انتفاء

---

(١) المعتزلة يثبتون لله تعالى الأسماء دون الصفات . ولذا ما ورد من النصوص فى إثبات صفات الله أولوه معللين ذلك بأنه يلزم عليه التشبيه . ومن ذلك ما فعله الزمخشرى صاحب الكشاف ١٦٥/٤ إذ فسرَّ قوله تعالى «إلى ربها ناظرة» بأنه التوقع والرجاء . ومعتقد المعتزلة فى أفعال العباد ان العبد هو المحدث للطاعة والمعصية وذلك بناء على أصل العدل عندهم . ولذلك فسر الزمخشرى فى كشافة ٣٠٤/٣ قوله تعالى : «والله خلقكم وما تعملون» بأنه ما تعملون من الأصنام .

(٢) يوجد فى المخطوطة كلمة غير مقروءة يصح المعنى بدونها .

(٣) قد يكون لتشبيه العلل الشرعية بالعلل العقلية من حيث ثبوت العقل وانقطاع النسخ ما يبرره ، ولكن عدم وجود الحكم مع وجود العلة ليس من النسخ فى شيء ، بل هو تخصيص . والتخصيص يوجد فوارق كثيرة بينه وبين النسخ .

(٤) تسمية تخلف الحكم مع وجود العلة مناقضة ليس متفقاً عليه . وحتى لو سمى مناقضة فاعتباره قادحاً فى كل صورة مختلف فيه . ولذا بحث كثير من الأصوليين هذه المسألة فى غير القوادح .

الحكم ، وهذا يوضح فساد القول بتخصيصها .

وأقوى ما يمكن أن يتعلق به فى المنع من يخصص العلة ما يعتمده من يذهب من شيوخنا إلى ذلك ، وهو أن طريق إثبات العلة يمنع من القول بتخصيصها(١) ، لأن صحتها إذا كانت مستندة إلى الأمارة التى توجب غالب الظن بأن حكم الأصل يتعلق بها دون سائر الأوصاف فهذه الأمارة متى حصلت وجب أن يحصل عندها بكون هذا الوصف أمارة للحكم وأنه متعلق به ، وهذا ينقض القول بأن العلة توجد فى بعض المواضع ولا يتبعها الحكم ، لأنا ان قلنا لا يتبعها الحكم ، لان الظن لا يحصل مع حصول الأمارة لم يصح ذلك ، إذ لا يصح أن تكون الأمارة واحدة فى عشرة أشياء ويحصل الظن فى تسعة منها دون العاشرة . ألا ترى أنه إذا كان ما يختص به زيد فى ظاهر أحواله من السداد واستقامة الطريقة والبعد عن الكذب أمارة للظن فى صدقه فيما يخبر به لم يجز مع حصول هذه الأمارة أن يحصل الظن فى صدق بعض خبره دون بعض وإن قلنا يحصل الظن بتعلق الحكم بها ولا يكون علة لم يصح ذلك ، لأنه يؤدى إلى بطلان العلل المستنبطة .

ويبين صحة هذه الطريقة أن الأمارة إذا كانت طريقاً للظن لم يصح حصولها من دون أن يحصل الظن ، كما أن الإدراك إذا كان طريقاً للعلم بالمدرك لم يجز حصوله مع انتفاء العلم به ، وكذلك لا يجوز حصول الدليل مع تعذر العلم بالمدلول ، ألا ترى أن من علم كون زيد قادراً بصحة الفعل منه فإنه يعلم لا محالة أن كل من صحَّ منه الفعل قادراً . فإذا ثبتت هذه الجملة وجب أن يحكم متى وجد الوصف فى بعض المواضع من دون أن يتبعه الحكم ويعلق به لم تقتض الأمارة الظن بكونه علة للحكم بمجرده ، وأنه لابدَّ فى ذلك من اعتبار شرط آخر

---

(١) هذا الدليل ذكره ابو الحسين فى المعتمد ٨٢٢/٢ ووصفه بأقوى الأدلة واعتمد عليه فى المنع من تخصيص العلة . وذكر أدلة أخرى لهذا القول ولكنه بين بطلان بعضها . وعدم وجاهة بعضها مما حدى ببعض الأصوليين الظن بأن أبا الحسين يقول بجواز التخصيص ، ولكنه خالف قول أكثر المعتزلة فى هذه المسألة .

يتعلق بزيادة ونقصان . ومتى حصل ذلك الشرط فالحكم يحصل لا محالة ، وهذا يبين أن الوصف إذا لم يتعلق به الحكم فى موضع فإنه بمجرده لم يكن علة فى شيىء من المواضع وإذا صح هذا علم أن تخصيص العلة لا يصح[1] ، ولا يعترض هذا جواز تخصيص الأسم مع تعلق الحكم بظاهرة ، لأن دلالة الحكم على التحقيق ليست هى مجرد ظاهر الاسم ، وإنما هى كونه خطابا لمن دلت الدلالة * على حكمته فالاعتبار فى تعلقه بالحكم بالوجه الذى لأجله صار دلالة عليه ، والوجه الذى عليه كان دليلاً لا يجوز تخصيصه ، لأنه إن كان دليلاً من حيث خاطب به الحكيم مجرداً عن القرائن فتخصيصه لا يجوز ، وإن كان خاطب به مضموماً إلى القرينة ، فما يدل عليه مع القرينة تخصيصه لا يجوز ، فإذاً لا فرق بين الاسم وبين العلة فى هذا الباب .

والذى يدل على جواز تخصيص العلل الشرعية أن هذه العلل ليست موجبة للأحكام . ألا ترى أنها كانت موجودة قبل الشرع ولم يتعلق بها حكم وإنما جعلت فى الشرع أمارات لها بجعل الجاعل واختيار الحكيم ، ولا يمتنع من الحكيم أن يجعلها أمارات للحكم على وجه يدخلها التخصيص بأن يتعبد بتعليق الأحكام بها فى كل موضع توجد فيه إلا فى مواضع يقيم الدلالة على أنها وإن وجدت فيها فالحكم لا يتعلق بها ، كما لا يمتنع أن يجعلها أمارات على طريق الشمول بحسب المصلحة ، وإذا كان كل واحد من الامرين جائزاً فمتى وجدنا الدلالة قد دلت على ارتفاع الحكم فى بعض المواضع مع وجود الوصف الذى هو أمارة لأمثاله فى سائر المواضع علمنا أنها مخصوصة فقد بان بهذه الجملة جواز تخصيص العلة .

---

(١) وعلى هذا يلزم المجتهد أن يحترز عن هذه الصورة التى تخلف فيها الحكم فلو قال المستدل : العلة فى القصاص القتل العمد العدوان ، قيل له هذا منقوض بقتل الوالد ولده وعليك أن تصحح علتك حتى لا تنقض العلة كأن يقول علة القصاص القتل عمداً عدوانا فى غير الأب لابنه .

* بداية اللوحة ١٣٧ .

فإن قال قائل : لسنا ننكر ما ذكرتم من أن هذه العلل غير موجبة للأحكام وأنها كانت موجودة من غير أن يتعلق بها حكم ولكنا نقول إنها إذا جعلت أمارات للأحكام بعد ورود الشرع لم يجز أن توجد فى موضع ولا يكون أمارة للحكم .

قيل له : هذا هو الذى بينا جوازه بالدليل وقلنا إنَّ كونها أمارة إذا كانت تتعلق بجعل الجاعل فيجب أن يعتبر فى تعلق الحكم بها وكونها أمارة له الوجه الذى جعلها الجاعل علة عليه من تخصيص أو تعميم .

فإن قال : لا يجوز أن يجعل الحكيم الشيىء أمارة على وجه ينتقض كونه أمارة ويتنافى وقد علمنا أن العلة إذا وجدت فى بعض المواضع من غير أن يتعلق بها الحكم يقتضى ذلك كونها أمارة له فى سائر المواضع .

قيل له : التناقض الذى ادعيته غير معقول عندنا فيجب أن تبين وجهه ، ولا سبيل لك إليه ، وإنما كان يلزم ما ذكرته لو قلنا أن الوصف الذى يوجد فى بعض المواضع ولا يتعلق به حكم موجب له ، وإنه لم يميز بالدليل بينه وبين ماهو أمارة فى أمثاله ، فإذا كان ماليس بأمارة للحكم من هذه الأوصاف قد مُيِّز عما هو أمارة بدليل يقع به الفصل بين ما يتعلق الحكم به فيكون أمارة له وبين مالا يتعلق به فلا يكون أمارة فالإلزام ساقط .

فإن قال : وجه المناقضة فى ذلك معلوم ، وهو أن الظن الذى يستند كون الوصف أمارة إليه إذا كان حاصلاً فى جميعه فلو جعلنا بعضه أمارة دون بعض أدَّى ذلك إلى التناقض وخروج ما هو أمارة للحكم عن كونه أمارة له .

قيل له : إنما كان يجب ما ذكرت لو قلنا أن الوصف الذى ليس بأمارة للحكم ودل الدليل على أنه لا يتعلق به قد قارنه من الظن الذى يقتضى كونه أمارة للحكم ما يقارن أمثاله . فإما إذا قلنا أن قيام الدليل على ان الحكم لا يتعلق بالوصف فى بعض المواضع يمنع من حصول الظن فى تعلقه به وكونه أمارة له فالإلزام فاسد .

فإن قال : كيف يصح حصول الظن فى بعض الأوصاف دون جميعها مع

اشتراك الكل فى أمارته .

قيل له : لا يمتنع ذلك إذا قارن الأمارة فى بعض المواضع ما يقابله ويجرى مجرى القدح فيه ، ولهذا لا يمتنع أن يختلف حال الإثنين فى قوة الظن ببعض الأمور والأحكام فيغلب على ظن أحدهما فى بعض الأمور مالا يغلب على ظن الآخر مع حصول الأمارة فى كل واحد منهما واشتراكهما فى العلم بهما بأن يقابل[1] إحدى الأمارتين ما يجرى مجرى القدح فيها عند أحدهما وإن لم يكن قادحاً عند الآخر ، فيحصل غالب الظن لأحدهما دون صاحبه ، وعلى هذه الطريقة يصح الترجيح فى العلل * وسنشرح الكلام فى هذا الباب عند كلامنا على شبه المخالف[2] .

فإن قال : إذا جاز عندكم وجود العلة مع عدم الحكم ، فلم امتنعتم من تعليل الأصل بما لايتعدى إلى حكم الفرع[3] .

قيل له : الفصل بين الموضعين ظاهر ، وهو أن تعليل الأصل بعلة مستنبطة لا تجلب حكم الفرع ولا تتعدى إليه فى موضع القياس وتؤثر فيه[4] ، لأن الغرض بالتعبد بالقياس واستنباط العلل من الأصول حمل الفروع عليها ، وليس هكذا جواز تخصيصها ، لأن ذلك لا يؤثر فى الغرض الذى هو التعبد بالقياس . ألا ترى أنا نقول من سبيل القياس أن تجرى كل علة تدل الدلالة على صحتها فى جميع معلولاتها وتُعلق الأحكام بها إلا فى موضع تدل الدلالة على المنع من ذلك ، كما نقول إن من سبيل العموم أن يُجرى على ظاهره ويثبت حكمه فى جميع مسمياته إلا فى موضع يمنع الدليل منه . فكما لا يقدح هذا فى إثبات العموم والقول

---

(١) فى المخطوطة «يقال» .

* بداية اللوحة : ١٣٨

(٢) وذلك فى آخر هذه المسألة .

(٣) يقصد بذلك التعليل بالعلة القاصرة المستنبطة .

(٤) فى المخطوطة «وتؤثر فيه» ولو كانت «ولا تؤثر فيه» لكان أولى لأن العطف على المنفى مع عدم إعادة حرف النفى يوهم الإثبات .

بصنحته فكذلك تخصيص العلة على الوجه الذى بيناه لا يقدح فى حكم القياس[1]

فإن قال : لا يجوز أن يجعل الحكيم شيئاً من الأشياء أمارة لبعض الأحكام ويصح وجود مثله ولا يكون أمارة ، لأنه يؤدى إلى التلبيس . ألا ترى أن الحكيم فى الشاهد إذا نصب أمارة ليهتدى بها إلى طريق كالمنابر ، وما يجرى مجراها ، فإنه لا يجوز أن ينصب مثلها بحيث لا يصح الاهتداء به لما فى ذلك من التلبيس .

قيل له : إنما لا يصح ما ذكرته إذا لم يُمَيَّز (بما يقتضى رفع التلبيس . وأما إذا ميز)[2] ، بما يقتضى رفع التلبيس فلا مانع يمنع من ذلك . ألا ترى أن من ينصب المناير للاهتداء إلى الطريق لوخص واحدة منها بأنها لا يعتد بها فى باب الاهتداء إلى الطريق ، وأن وجودها بمنزلة أن لا توجد وأقام على ذلك برهاناً ، وجعل لها علامة يفصل بها بينها وبين سائرها لما امتنع ذلك ، وكان سائغاً فى الحكمة .

فإن قال : وجود العلة مع ارتفاع الحكم يدل على المناقضة وفساد العلة فى الموضع الذى تعلق الحكم بها فيه .

قيل له : إن أردت بالمناقضة وجود الوصف مع ارتفاع الحكم فى بعض المواضع لقيام الدلالة على انتفائه فى ذلك الموضع فقد ألزمت نفس ماتقول به وتذهب إليه ودللنا على صحته .

وأما قولك : إن ذلك يفسد العلة ، فإن أردت به أنه يفسدها لهذا المعنى فهو الذى دللنا على فساد مذهبك فيه وصحة مذهبنا ، وإن أردت انها تفسد لأنك

(١) بهذا الرد نفى تشبيه التعليل بالعلة المخصصة بالعلة القاصرة ، لأن العلة القاصرة لا فائدة فيها من حيث اثبات الأحكام مطلقاً ، والعلة المخصصة تبقى حجة فيما عدا الصورة المخصصة . ولم يكتف بهذا الرد ، بل ألحقه وشبهه بالعام المخصوص حيث يثبت حكمه فى جميع مسمياته إلاَّ فى موضع بمنع الدليل من إجرائه عليه .

(٢) مابين القوسين ساقط من متن المخطوطة وعلقه الناسخ فى الهامش بقوله أظنه . وقد تكرر هذا من الناسخ مما يدل على أنه من طلاب العلم .

تسمى ما يجرى هذا المجرى مناقضة ، فالعبارة لاتفسد بها المعانى . ونحن نستقضى الكلام فى هذا الفصل عند الكلام على شبه المخالفين .

ويدل على جواز تخصيص العلة أيضاً أنها[1] إذا كانت أمارة للحكم ودليلاً عليه بوضع الواضع جرت مجرى الاسم فى كونه دليلاً على الحكم ، فإذا جاز وجود مثل الاسم من غير أن يتعلق به الحكم لدليل يدل عليه من حيث لم يكن موجباً له ، وإنما جعل ذلك دليلا عليه فى الموضع الذى هو دلالة فيه ، فكذلك العلل الشرعية .

والجواب عما يتعلق به المخالفون[2] من الوجه الأول أن العلل العقلية إنما لم يصح وجودها مع ارتفاع الحكم لوجهٍ واحد ، وهو أنها موجبة للأحكام ، فإذا كانت العلل الشرعية غير مشاركة لها فى هذا الوجه لم يصح حملها عليها .

فأما سائر الوجوه التى اعتبرها المخالف فى هذا الباب من كونها علة للحكم أو أمارة له أو تعلقه بها وحاول الجمع بين العلة العقلية والعلة الشرعية فيها . فاعتبارها لايصح لأن الوجه فى امتناع وجود العلة العقلية مع ارتفاع الحكم هو * مابيناه دون هذه الوجوه ، فاشتراك العلتين أعنى الشرعية والعقلية فيها لا يقتضى الجمع بينهما فى المنع من التخصيص[3] .

فأما قولهم : إنه لا خلاف فى أن وجودها مع ارتفاع الحكم من غير منع لايصح . فإنه لا يوجب أن يكون حكمها حكم العلة العقلية فى امتناع التخصيص فيها ، لأن ذلك إنما وجب لورود التعبد بالقياس لا لكونها أمارة للحكم .

---

(١) فى المخطوطة (لانها) .

(٢) وهم القائلون بعدم جواز تخصيص العلة ، وقد سبقت أن ذكرلهم المصنف سبعة أدلة .   * بداية اللوحة : ١٣٩ .

(٣) خلاصة هذا الجواب إفساد قياس العلة الشرعية على العلة العقلية بوجود الفارق بين العلتين بكون العقلية موجبة للحكم دون الشرعية .

والجواب عن الثانى : إنا قد بينا فيما تقدم أنه لا يجوز أن يكون الدليل على صحة العلة جريها فى معلوماتها واستقصينا الكلام فى ذلك[1] ، وهذا يبطل تعلقهم بهذا الوجه على أنا لو سلمنا ذلك لأمكن أن نقول إن الذى يوجب صحتها جريها فى معلولاتها مالم يمنع من ذلك مانع فقد ثبت أن هذا الوجه هو اعتماد على مجرد الدعوى .

والجواب عن الثالث : إن القول بجواز تخصيص العلة لا يؤدى إلى اعتبار الدلالة فى تعليق الحكم بها فى كل موضع ، لأن ورود التعبد بالقياس قد أوجب إلحاق الأحكام بكل علة قد دلت الدلالة على صحتها أينما وجدت إلا فى موضع يقوم الدليل على المنع من إثبات الحكم فيه[2] ، وكما لايلزم إذا خصصنا بعض العموم لقيام الدلالة على ذلك أن يعتبر فى سائر العمومات واجراؤها على ظاهرها دليلاً مستأنفاً . فكذلك القول فى العلل .

فإن قيل : أليس لو لم تعم الدلالة على وجوب تصديق الرسول عليه السلام فى جميع ما يخبر به ، وامتثال جميع ما يؤديه إلينا عن الله تعالى لاحتيج فى تصديقه فى كل ما يخبر به وامتثال امره فى كل مَا أمر به إلى دليل مستأنف وكذلك يلزم ما ألزمناكم إذا جوزتم وجود العلة من غير أن يتعلق بها الحكم .

والجواب : إن ورود التعبد بالقياس على الاطلاق يجرى مجرى قيام الدلالة على وجوب تصديق الرسول والاقتداء به فى جميع أقواله وأفعاله ، وقيام الدلالة على جواز وجودها فى بعض المواضع من غير ان يتعلق بها الحكم يجرى مجرى قيام

---

(١) وذلك فى المسألة الرابعة من هذا الجزء وهى «هل جرى العلة فى معلولاتها يدل على صحتها» .

(٢) وذلك لوجود مانع يمنع من وجود الحكم أو لفوات شرط قياساً على إجراء العام على ظاهرة إلا إذا قام الدليل على تخصيصه . وكذلك قياساً على قيام الدلالة العامة على وجوب إطاعة الرسول صلى الله عليه وسلم والاقتداء به فى كل ماصدر عنه من أقوال وأفعال إلا ماقامت عِليه الدلالة أنه خاص به أو أنه فعله على سبيل الاباحة . فإنه يخصص به النص العام الوارد فى إيجاب طاعته

الدلالة فى بعض الافعال على أن الاقتداء به صلى الله عليه فيه لا يجب أو لا يجوز مما يكون مخصوصاً به أو يكون من باب المباح أو من جملة الصغائرة وأما ما يخبر عنه أو يأمر به فإنه يجرى فى الصحة وامتناع المخالفة مجرى العلل التى دلت الدلالة على صحتها ولم يعرض منع من تعليق الأحكام بها .

والجواب عن الرابع : إن المعتل[1] إذا سلك الطريقة الصحيحة فى استنباط العلة وأثبت منها ما يدل الدليل على صحته ، ولم يعتمد فى إثبات الأحكام علة مدعاة ، وعلّق بها الحكم أينما وجدت إلا فى الموضع الذى يدل الدليل على أن الحكم لا يتعلق بها فيه فقد زال عنه التقصير ، وكيف يكون مقصراً مع اعتباره الدليل فى الموضع الذى يلحق فيه الحكم بالعلة وفى الموضع الذى ينفيه ولا يلحقه بها .

فإن قيل : وجه التقصير فى ذلك أنه كان يصح منه أن يضم إلى الوصف او ينقص منه ما يمتنع معه وجود العلة مع ارتفاع الحكم .

فالجواب : إن حاصل كلامك أنك تجعل مذهبك الذى تدعيه وهو المنع من تخصيص العلة أصلاً[2] لا يجوز العدول عنه ثم تدعو من يخالفك فيه إلى التزامه وبناء التعليل عليه ، وهذا خلف من القول .

والجواب عن الخامس : إنا قد بينا أنه لاوجه لامتناع تخصيص العلل العقلية إلا كونها موجبة للحكم[3] ، فإذا لم يكن هذا الوجه حاصلاً فى العلل الشرعية لم يصح حملها عليها فى هذا الباب .

فأما قولهم : إن العلل الشرعية مع تقرر الشرع كالعلل العقلية مع ثبات العقل ، فإنه اعتماد على عبارة لا معنى تحتها ، لان تقررا لشرع لا يقتضى أن تصير

(١) المعتل : هو المستنبط للعلة والمستدل بها .

(٢) وهو غير جائز فى اصطلاح المتناظرين لأنه احتجاج بمحل النزاع .

(٣) لأن الوصف المانع من تخصيص العلل العقلية هو كونها موجبة للحكم فلا يجوز تخلف الحكم عنها مطلقاً .. والعلة الشرعية غير موجبة للحكم بذاتها فافترقا .

عللها * موجبة للحكم ولا تلحقها العقليات فى هذا الباب وقولهم إن تقرر الشرع كثبات العقل وطريقته فإنه غير مستقيم أيضاً ، لأن العلل العقلية يستحيل كونها غير موجبة للحكم ، كان العقل أو لم يكن ، حصلت الأدلة العقلية أو لم تحصل ، فمن جعل الوجه فى امتناع تخصيص العلة العقلية ثبات العقل وطريقته التى هى الأدلة وجمع بينها وبين العلل الشرعية بثبات الشرع فقد أبان عن قلة معرفته بهذا الشأن .

والجواب عن السادس : إن العلل لا تفسد بالعبارات ، وإنما يجب أن يتأمل معانيها . فإن تضمنت معنى يقتضى فسادها حكم بذلك ، وإن تضمنت مالا يقتضيه لم يؤثر فيه . وإذا ثبت هذا فالقائل إذا قال إن المناقضة تفسد العلة سئل عن المراد بذلك . فإن قال : أريد به وجود العلة التى دلت الدلالة على صحتها فى بعض المواضع من دون أن يتعلق بها الحكم مع قيام الدلالة على انتفاء الحكم عن ذلك الموضع فإنما ألزم مخالفه نفس مذهبه الذى يذهب إليه . وقد عرف من مذهب من يخالفه أن ذلك لا يفسد العلة ، وكما أنه لو قال له : مذهبك فاسد لما كان هذا إلزاماً ، فكذلك إذا قال مذهبك يفسد العلة ، وهذه الطريقة لا إشكال فى فسادها . وجواب من يذهب إلى تخصيص العلة لمن يقول له إنك إذا أثبت العلة مع انتفاء الحكم فقد ناقضت ، إنك إن أردت بالمناقضة هذا المعنى فقد اجبتك إلى هذا وسبقتُ إليه فلا معنى لإلزامك إياى ذلك ، وهذا ليس بمناقضة عندى . فإن اخترت أنت أن تسميه مناقضة لم أمنعك من ذلك ولم يُعَدْ اختيارك هذه العبارة بفساد على مذهبى ، وإن أردت به أن ذلك فاسد فقد دلت الدلالة على صحته[1] .

فإن قيل : إذا لم يكن هذا مناقضةً فما صورة المناقضة المفسدة عندكم ، أو هل تدعون المناقضة لا تحصل فى شيىء من العلل . فإن قلتم بإثبات المناقضة المفسدة للعلل ، فكيف تكون صورتها مع وجود العلة من دون الحكم عندكم ؟ وإن منعتم

* بداية اللوحة ١٤٠ .

(١) وهو أنه قد وقع شرعاً تخلف الحكم مع وجود العلة فى أحكام كثيرة كبيع العرايا الذى توجد فيه العلة المحّرمة له وهو بيع تمر بتمر متفاضلاً .

منها كان ذلك خروجاً عن اجماع اهل النظر ، إذ لا خلاف بينهم فى فساد العلل العقلية والشرعية بالمناقضة .

فالجواب : إن شيخنا أبا عبد الله كان يقول إن المناقضة التى تُفسد العلة عندنا تكون على أحد الوجهين : إما أن يعتمد المعتل على علة مدعاة ويعلق بها الحكم من غير أن يُدل عليها ، ثم لا يجريها فى سائر معلولاتها لأنه إذا لم يكن اعتبر الدليل فى تعليل الحكم بها حيث علّق ونفيه عنها حيث نفى لم تكن بعض المواضع بأن يُعلق الحكم بها أولى من بعضها ، فإجراؤها فى بعض معلولاتها دون سائرها يكون مناقضة مع هذا الأصل .

فإن قيل : إذا كانت صورة العلة هذه لم يحتج إلى بيان فسادها بالمناقضة لأنها إذا كانت مدعاة غير مدلول على صحتها كفى ذلك فى فسادها .

فالجواب : إن هذا الوجه لايمنع مما ذكرناه ، إذ لايمتنع أن تفسد العلة . من وجهين :

أحدهما : كونه غير مدلول على صحتها . والثانى : الوجه الذى ذكرناه ، وإن كان إفسادها بالوجه الثانى على طريق الالزام ، وهو أنه إذا كان لا يعتبر الدليل فى تعليق الحكم بالعلة ، وفى نفى تعليقه بها ، فلو علّق الحكم بها فى موضع دون موضع مع أنه لاوجه للتخصيص .

والثانى أن تختص العلة من دون أن يُدَل على ما يوجب تخصيصها ويمنع من تعليق الحكم بها ، لأن هذا الفعل يناقض موضع القياس .

والجواب عن الوجه الذى يعتمده من يدفع القول بتخصيص العلة من شيوخنا أن الأمارة وإن كانت مقتضية للظن فإنها غير موجبة له ، وإنما يختاره الانسان عندها فهى تجرى مجرى الدواعى التى عندها تختار الأفعال ، ولذلك لا يمتنع أن يشترك * إثنان فى معرفة الأمارة ويحصل غالب الظن لأحدهما دون الآخر . وهذا مستمر فيما يتعلق فى أمور الدنيا وفيما يتعلق بالأحكام . ألا ترى أن كل واحد من المجتهدين يعرف الأمارة التى لأجلها غلب عند صاحبه الظن بصحة الحكم

---

* بداية اللوحة : ١٤١ .

الذى يذهب إليه ، ولا يحصل له من غالب الظن بذلك ما يحصل للآخر ، ولا يمتنع فى الدواعى وما يجرى مجراها أن تتقابل فلا يختار عند بعضها وقد قابله عنده من الفعل ما كان يختار لو انفرد ولم يقابله غيره . وإذا ثبت هذا لم يمتنع أن تكون الأمارة مقتضية للظن فى مواضع كثيرة ويقابلها فى بعض المواضع ما يمنع ان يحصل عندها من الظن ماحصل عند أمثالها . وهذا يبيِّن أنه لا يمتنع أن تقتضى الأمارة غالب الظن بأن الحكم يتعلق بالوصف فى مواضع كثيرة ويوجد ذلك فى موضع ولا يقارنه الظن بأن الحكم يتعلق به مع حصول ، الامارة من حيث يختص ذلك الموضع بأمر يقابل الامارة ويجرى مجرى القادح فيها فيصح تخصيص العلة على هذا الوجه .

وأما قوله : إن الأمارة إذا كانت واحدة فى عشرة أشياء لم يصح أن يحصل الظن فى واحد من تسعة منها دون العاشر ، فإنه إن أراد بذلك أنه لا يجوز أن يحصل الظن فى بعضها دون جميعها مع تساوى حال الأمارة فى الكل فإنه صحيح ، وأن أراد به أن ذلك لا يجوز وان قارن الأمارة فى بعض المواضع وقابلها ما يمتنع معه من حصول الظن عندها ماحصل عند امثالها فإنه غير مسلَّم . وقد بينا صحة ذلك بما قدمناه ، وهو أن الأمارة غير موجبة للظن وإنما تجرى مجرى الدواعى التى تختار عندها الأفعال . ولا يمتنع أن تختلف أحوال الدواعى فى هذا الباب ، وأن لا يختار عند بعضها من الفعل لمقابلة غيره له ما يختار عند امثاله ، والمثال الذى ذكره من ان ما يختص به زيد من ظاهر السداد إذا كان أمارة للظن بصحة ما يُخبر به وصدقه فيه لم يجز أن يكن ذلك أمارة لهذا الظن فى بعض ما يخبر به دون بعض فقد رضينا به وهو يشهد بصحة ماقلناه ، لأنه لايمتنع ان يخبر عن صلاح تسعة انفس واستقامة طريقتهم فيحصل الظن بصحة ذلك ثم يخبر بمثله عن العاشر ويعلم من حاله انه يجمعه وإياه من الرحم الماسة ماتتطرق[1] التهمة عليه

(١) فى المخطوطة «يطرق» .

فى تركته كالإبن ومن يجرى مجراه[1] فلا يحصل من غالب الظن فى هذا الواحد ما يحصل فى باب أمثاله مع اشتراك الكل فى الأمارة ، وعلى هذه الطريقة فرق كثير من الفقهاء بين شهادة الأب لابنه وبين شهادته للأجنبى وإن كان عدلاً وكذلك القول فى التركة .

فإن قال : إذا كانت صورة الأمارة هكذا وجب أن يحكم بأن الظن المتعلق بها فى سائر المواضع لم يتعلق بها بمجردها وإنما تعلق بها بشرط تعريها عما يقابلها ، وهكذا يوجب القطع على ان الوصف فى الموضع الذى أوجب غالب الظن عند حصول الأمارة وتعلق الحكم به لم يكن علة على الاطلاق ، وإنما كان مشروطاً بعدم الأمر الذى اخرجه عن كونه علة فى الموضع الذى وجد فيه ولم يتبعه الحكم ، وذلك يقتضى أن لا يكون الوصف علة فى الموضع الذى لم يتعلق الحكم به لا نتفاء الشرط ، وهذا مما لا خلاف فيه .

قيل له : المواضع التى تَسْلم فيها الأمارة عما يقابلها فإنما يتعلق الظن بها لمجردها من دون اعتبار أمرٍ آخر ، وإنما يؤثر ما يقابلها فى بعض المواضع فى المنع من حصول الظن فى الموضع المعين . يبين صحة هذا أنه لو كان حصول الظن فى سائر المواضع مشروطاً بتجرد الأمارة عن الأمر الذى اختص ببعض المواضع وقابلها فيه وجب أن يكون العارف بالامارة فى سائر المواضع لا يحصل له غالب الظن بما تقتضيب إلا بعد أن يتتبع[2] * حالها فيعلم بعريها عن الأمر المؤثر فى بعضها وقد علمنا أن غالب الظن يحصل فى هذه المواضع لمن عرف الأمارة من دون أن يتتبع حالها فيما يقابلها ويحظر بباله ذلك . فإذا تبيَّن له فى بعض المواضع ما يقابل الأمارة امتنع الظن فيه بعينه دون امثاله . ألا ترى أن من يحصل له الظن عند خبر من يخبره عن حال زيد

---

(١) قال الشيرازى فى المهذب ٣٣١/٢ : «ولا تقبل شهادة الوالدين للأولاد وإن سفلوا ولا شهادة الأولاد للوالدين وإن علوا مخالفاً فى ذلك المزنى وأبا ثور» . ثم قال ومن عدا الوالدين والأولاد من الأقارب كالأخ والعم وغيرهما تقبل شهادة بعضهم لبعض ، وقال : وتقبل شهادة أحد الزوجين للآخر .

* بداية اللوحة : ١٤٢ .
(٢) فى المخطوطة (يتبع)

فى الصلاح والاستقامة بصحة ذلك لسلامة ظاهرة ، فإنه لا يكون حصوله موقوفاً على تعرف حال المخبر عنه ، وهل بينهما ما يوجب التهمة فيما أخبر به أو ليس بينهما ذلك ، وإنما يتعلق ظنه بالأمارة التى هى سلامة ظاهرة فقط فإن اقترن بخبره عن بعض من يخبره عنه ما يوجب التهمة قدح ذلك فى الأمارة فى ذلك الموضع وانتفى الظن(١) .

ويدل على ذلك أيضاً ما قد عرفناه من طريق العادة أن أمراً من الأمور قد يكون أمارة عند زيد بمجرده للظن فى أمر اخر ، ثم تحصل مثل تلك الامارة فى بعض المواضع ويقترن به ما يخرجه من حصول الطن عندها فى ذلك الموضع المخصوص . ألا ترى أن اختصاص الأمكان بحصول الآجام فيها(٢) وما يجرى مجراها أمارة لكون تلك الارض مسبعة . فمن شاهد من العقلاء ماهذه صورته من الأماكن فإنه يحصل له الظن عند مجرد هذه الامارة بأن المكان هو مأوى للسباع ، فإن انتهى إلى بعض النواحى وشاهد فيها مثل هذه الأمارة وأخبره من يسكن إلى قوله بأن تلك الناحية لا يكون فيها سبع بتة لم يحصل له الظن بأن ذلك المكان مأوى للسباع كما حصل عند سائر الأماكن .

فإن قال : كون ما ذكرتم أمارة للظن فى أن الموضع مأوى للسباع مبنى على العلم بأن الناحية يجوز أن يكون فيها سباع . فإذا كانت الأمارة أمارة على هذا الشرط فالموضع الذى قد علم له لا يكون فيه سباع . فإن ما ذكرتموه لا يكون أمارة لذلك ، فإذاً لم تحصل الأمارة حين لم يحصل الظن .

قيل له : هذا لا يلزم لأن كون السباع فى كل موضع مجوز قبل العلم بحقيقة حال المواضع التى تختلف فى ذلك كما ان تعلق الأحكام الشرعية بالأوصاف مجوز من حيث التعبد بالقياس . فإذا عَرف الانسان أن اختصاص المواضع بالصفة التى

---

(١) حصول الظن بعموم العلة لا يتوقف على تتبع هل يوجد مخصص أوْلا ، بل يحصل ابتداءً ، فإذا ظهر تخلف الحكم عن العلة فى صورة حكمنا بتخصيصها كالمثال الذى ذكره المصنف .

(٢) يوجد بعد «فيها» كلمة غير مقروءة لا تتوقف صحة العبارة عليها .

ذكرناها أمارة لذلك فإنه متى شاهدها حصل له هذا الظن إلا فى موضع يقترن به دليل أو ما يجرى مجرى الدليل على أنه لا تألفه السباع .

وكذلك يجوز أن يغلب على ظنه عند كل موضع يحصل فيه أمارة مخصوصة تعلق الحكم بوصف مخصوص إلا فى موضع يحصل فيه مايقابل الأمارة ويقدح فيها .

فقد ثبت بهذه الجملة أنه لايمتنع أن تحصل أمارة واحدة فى مواضع كثيرة ويختص بعضها بأمر يمنع من أن يحصل من الظن عند الأمارة الموجودة فيه كما يحصل عند أمثالها من حيث لم يقارنها مايجرى مجرى المانع من حصول الظن عندها ماقارن هذه .

وأما قوله : إن الأمارة إذا كانت طريقاً للظن فإنها تجرى مجرى الإدراك فى أنها لا يجوز أن يحصل الظن عندها فى موضع دون موضع[1] ، كما لا يصلح أن يحصل العلم بالمدرك مع وجود الإدراك فى موضع دون موضع ، وكما لا يجوز ذلك فى الدليل .

فالجواب عنه : إن الأمارة وإن كانت طريقاً للظن فإنا قد علمنا مخالفتها للادراك فى هذا الباب . ألا ترى أنه لا يمتنع اشتراك اثنين فى معرفة أمارة واحدة مع اختلافهما فى الظن فيجوز أن يحصل الظن الذى هو طريق له لأحدهما دون الآخر ، ولا يصح مثل هذا فى الإدراك ، لأن إثنين إذا اشتركا فى ادراك المدرك امتنع أن يختص أحدهما بالعلم به دون الآخر . فإذا جاز أن يكون حكم الأمارة مخالفاً لحكم الادراك فى هذا الباب وإن اشتركا فى كونهما طريقين لم يمتنع أيضاً أن تكون مخالفة له فى أنه يصح حصولها فى بعض المواضع مع انتفاء الظن لأمر يقارنها * .

فإن قال : إنما يصح أن يختص أحدهما بالظن دون الآخر مع اشتراكهما فى العلم بالأمارة ، لأن تلك الأمارة يقابلها عند أحدهما ما يمنع من حصول الظن له مالا يقابل عند الاخر ، فيكون ذلك بمنزلة اللبس الذى يحصل فى المدرك عند أحد

---

(١) يقصد بذلك قياس الأمارة على الدليل وكان ما يفيد العلم بجامع أن كلا منهما طريق لإثبات شيىء . ولكن الخصم لا يسلم بهذا القياس لوجود الفارق حيث أن الأمارة مع علم اثنين بها لا تفيد كل منهما الظن ، بخلاف الدليل فإنه لا ينفرد أحدهما فى تحصيل العلم دون الآخر .

* بداية اللوحة : ١٤٣ .

المدركين دون الآخر ، فلا يحصل له من العلم به ما يحصل للاخر . وهذا يبين أن حكم الأمارة غير مخالف لحكم الادراك .

قيل له : الذى اعتمدته فى الفرق بينهما فإنه يمكننا أن نعتمده فنقول : إنه لا فرق بين الأمارة وبين الإدراك ولكن إذا اقترن بالأمارة ما يقابلها جرى ذلك مجرى اللبس فى أحد المدركين دون الآخر ، فلا يمتنع أن يحصل الظن عندها وإن كانت طريقاً له ، كما لايتنع أن لايحصل العلم بذلك المدرك وإن كان الادراك طريقاً للعلم بالمدرك .

فإن قال : ما ذكرتم من الفصل بين الأمارة والادراك إنما يصح فى حكم الاثنين دون الواحد . ونحن إنما ألزمنا أن حكم الأمارة يجب أن يكون حكم الادراك مع الواحد ، فكما لا يختلف حكم الواحد فى حصول العلم بالمدرك عند الادراك فى كل موضع فكذلك يجب ان لا يختلف حكمه فى حصول الظن له عند حصول الامارة فى كل موضع .

قيل له : إنما ذكرنا حال الاثنين لنبيِّن بذلك أن الأمارة لايجب أن تكون محمولة على الادراك ، لأن الادراك لاتختلف فيه حال الواحد والاثنين ، وليس هكذا حكم الأمارة .

فإن قال : إنما نقيس حكم الأمارة على حكم الادراك فى مدرك واحد وظانٍ واحد ، فنقول إذا كانت الأمارة طريقاً للواحد فى الظن لم يجز أن يختلف ذلك ، كما أن الادراك إذا كان طريقاً للعلم بالمدرك له لم يختلف ذلك .

قيل له : إذا أردت هذا فلا فرق بينهما ، لأن الادراك إنما يجب استمرار الحال فى حصول العلم بالمدرك عنده مع السلامة من الموانع ، وكذلك الأمارة يجب حصول الظن عندها مع السلامة من الموانع ، ولا يمتنع حصولها فى بعض المواضع مع انتفاء الظن إذا كان هناك مانع ، وأما الدليل فإنه إن كان عقلياً فإنه[1] لا يصح حصول التخصيص فيه كما يصح فى الأمارات والعلل ، لأن النظر موجب للعلم ،

(١) فى المخطوطة «فإنما» .

ولا تأثير لقصد القاصد فى كونه دليلاً على المدلول ، ويستحيل أن يحصل النظر فى الدليل على الوجه الذى لكونه عليه كان دليلاً على المدلول ، ولا يحصل العلم به ، وليس هكذا سبيل الأمارة ، لأن النظر فيها لا يوجب الظن ، وإنما نختار فعله عند ذلك . وإن كان الدليل شرعياً فإن شيخنا رحمه الله[1] يجيز التخصيص فيه كما يجيز ذلك فى العلة الشرعية من حيث كان لقصد القاصد تأثير فى كونه دلالة ، وأما ما فرق به بين الاسم وبين العلة من أن الاسم لم يكن دليلاً على الحكم لشيىء يرجع إليه ، وإنما كان دليلاً لكونه خطاباً للحكيم وعلى الوجه الذى يكون دليلاً عليه فتخصصه لا يجوز ، فإنه لا يعترض الوجه الذى لأجله جمعنا بينهما ، لأن الاسم العام وإن كان من شرط كونه دليلاً أن يكون خطاباً للحكيم ، فإنا نعلم أن دلالته على حكم المسميات على سبيل الاستغراق لابد أن تكون راجعة إلى صيغته وظاهرة ، لأن خطاب الحكيم يختلف فى العموم والخصوص والاجمال والبيان وتختلف دلالته بحسب ذلك ، وما قد عرفناه من وجوه انضمامه إلى ظاهر الاسم ليكون دلالة ، وهو قصد الحكيم المخاطب به لا يُخرج الاسم من أن يكون هو الدليل ، لأن القصد من حقه أن يتبعه وبه يستدل عليه ، فدليل الامتثال هو ظاهر الاسم . وإذا ثبت هذا وصحَّ وجود مثل العام من دون أن يتعلق به حكم العموم لدليل يقارنه لم يمتنع مثل ذلك فى العلل .

وقوله : إن الاسم على الوجه الذى يكون دليلاً لا يدخله التخصيص فإنه انفصال ما يجرى مجرى العبارة ، لأن الغرض بأنه يجوز فيه التخصيص ماذكرناه من جواز حصول مثل الصيغة التى يتعلق * بها حكم العموم من دون أن يتعلق به ذلك لدليل يدل عليه .

فقوله : أن الاسم على[2] الوجه الذى يحصل دليلاً عليه لا يدخله التخصيص

---

(١) المصنف يطلق على معظم شيوخ المعتزلة أنهم شيوخه ولكن يذكرهم بأسمائهم . وهنا أفرد أحدهم بدون ذكر اسمه .

* بداية اللوحة : ١٤٤ .

(٢) سقط من المخطوطة كلمة «الاسم» وقد أشعرت الفقرة السابقة بوجودها .

إن أراد به أن الوجه الذى عليه يكون دليلاً هو ظاهر العموم بشرط التجرد عن التخصيص فليس الأمر كذلك ، لأن ظاهر العموم إذا كان أمراً بالفعل مثل قول الله تعالى : ﴿**فاقتلوا المشركين**﴾[1] فدليل وجوب الفعل هو الظاهر فقط ، والامتثال به يتعلق ، وهو المؤثر فيه ، لأنا لانحتاج فى امتثال ما أريد منا إلى أمر سوى الظاهر ، والتخصيص إنما يؤثر فى أمر اخر ، وهو الكف عما لم يُرَدْ منا وأحدهما غير الآخر[2] . فكما يصح أن يكون هذا الظاهر دلالة على الحكم وإن كان الآخر مثله من غير أن يكون دلالة لمانع ، وإن أراد به إن ماحصل من العلم دليلاً فإنه لايجوز تخصيصه بمعنى أنه لابد من أن يتبعه الحكم أين وجد مالم يقارنه مانع فى بعض المواضع ، فهكذا العلة ، لأن العلة على الوجه الذى اقتضت الأمارة تعلق الحكم بها ، وهو حصول الظن بكونها علة للحكم متى حصلت فإن التخصيص لايصح فيها ، ولابد من أن يتبعها الحكم .

ومعنى تخصصها عندنا إن ما تعلق الحكم به فيما يجرى مجرى الصورة قد يحصل ولا يتعلق الحكم لمانع كما نقوله فى صيغة العموم ، فإذا لا فرق بينهما من هذا الوجه .

وقوله : إن الاسم إنما كان دلالة من حيث كان خطاباً للحكيم فلا فصل بينه وبين العلة فى ذلك ، لأن العلة الشرعية إنما كانت دلالة على الحكم من حيث كان ناصبها وجاعل الأمارة أمارة لكونها دلالة حكيما .

(١) التوبة : ٥ وفى المخطوطة «اقتلوا المشركين» .
(٢) فى المخطوطة (للآخر) .

مسألة

قال : ذهب بعض الفقهاء إلى أن إحدى العلتين إذا كانت مقصورة[1] ، والأخرى متعدية[2] فإنهما تتنافيان[3] .

واحتج فى ذلك : إن إحداهما إذا كانت تمنع من قياس الفرع على الأصل

---

(١) العلة القاصرة هى : مالا تتجاوز المحل المنصوص عليه كتعليل الشافعية حرمة الربا فى النقدين بالثمنية . وسماها المصنف هنا مقصورة وسماها أيضاً مقتصرة كما سماها غيره واقفة وكله صحيح .

(٢) العلة المتعدية وهى التي تكون فى غير المحل المنصوص عليه وذلك كتعليل الشافعية الربا فى البر بالطعم .

(٣) مبنى النزاع فى هذه المسألة كما ذكره جمع من الأصوليين على أمرين :
أولهما : جواز التعليل بالعلة القاصرة وهو متفق عليه إذا كانت منصوصة أو مجمعاً عليها ، وأما إذا كانت مستنبطة فذهب الى صحتها الشافعي وأصحابه وأحمد بن حنبل وعبد الجبار وأبو الحسين ومعظم الفقهاء والمتكلمين خلافا للحنفية
ثانيهما : جواز تعليل الحكم الواحد فى صورة واحدة بعلتين معاً . وفيه أقوال كثيرة . منها المنع مطلقاً وبه قال الباقلانى وإمام الحرمين والآمدى ومنهم من أجازه مطلقاً ومنهم من فصل بين المنصوصة والمستنبطة . فالذى لا يجيز التعليل بالعلة القاصرة أو لايجوّز التعليل بعلتين منع فى هذه المسألة ولايوجد من بحث هذه المسألة كما فرضها المصنف إلاّ قليل من الأصوليين ومنهم الباجى فى إحكام الفصول ،ص ٦٣٧ والشيرازى فى التبصرة ص ٤٨١ وبعضهم بحثها فى القادح المسمى بالفرق ، وبعضهم بحثها فى المعارضة ، وبعضهم فى ترجيح العلل بعد تعارضها . ولكن بإشارات عابرة ونسب الباجى والشيرازى هذا القول لبعض الشافعية . وقد مثل لها الباجى يقول المالكى : أن علة تحريم الخمر كونه شراباً فيه شدة مطربة فيلحق به النبيذ . فيقول الحنفى بل علة تحريمة كونه خمراً ، فيقول المالكى علتى أولى لأنها متعدية .

والأخرى توجب حمله عليه أوجب ذلك تنافيهما من هذا الوجه . والصحيح عندنا أنه لاتنافى بينهما من هذا الوجه[1] . وانما يصح القول بأنهما تتنافيان إذا دلَّ الدليل على أن الأصل لا يصح تعليله إلا باحداهما ، فيمكن أن يقال إنه متى ثبت كون احداهما علة علم أن الأخرى ليست بعلة فيحصل التنافى بينهما على هذا الوجه[2] ، وقد ذكرنا فيما تقدم[3] أن العلة المستنبطة إذا لم تكن متعدية فإنها لا تصح كونها علة ، إلا أنا قد بيَّنا أن مالا يتعدى قد يكون علة على بعض الوجوه ، وفصَلنا بينها وبين مالا يصح أن يكون علة ، فيصح على هذا الأصل أن نبين ما يصح كونه علة . فمالا يتعدى إذا قارنته علة متعدية هل يتنافيان أم لا ؟ فليس لأحد أن ينسبنا إلى أنا تكلمنا فى فرع لا نقول بأصله .

والذى يدل على صحة ما قلناه أن العلل الشرعية إنما تتنافى لتنافى أحكامها التى هى ثبوت حكم أو سقوطه أو الحكم وضده ، ولا يصح أن تتنافى لشيىء يرجع إليها لأنها لو تنافت فى نفسها لما صحَّ وجودها وحصولها . وإذا ثبت هذا وقد علمنا أن العلة المقتصرة لا تفيد حكماً بتةً فتكون مسقطاً لما أثبتته العلة المتعدية أو ضداً له ، فكيف يصح القول بأن احداهما منافيه للأخرى .

---

(١) نسب هذا القول الباجى فى إحكام الفصول لمعظم المالكية . وقال به أبو اسحاق الشيرازى فى التبصرة ــ وإمام الحرمين فى البرهان ١٢٦٩/٢ يقول : «وعندنا أن هذه المسألة غير واقعة فى الشريعة وإنما هى مقدرة والشريعة عريَّة عن اتفاق وقوعها» . فقيل له قد علل أبو حنيفة الربانى النقدين بالوزن وهى متعدية وعلل الشافعى بكونهما جوهرى النقدين وهى قاصرة على محل النص . فقال : «الوزن علة باطلة عند الشافعى» . وينظر ما يتعلق بهذه المسألة البرهان ١٠٨٨/٢ المستصفى ٤٧٠ ، ٤٧٢ ، ٥٣٢ ، نهاية السول مع البدخشى ١١٠/٣ شرح الكوكب المنير ٥٢/٤ ، ٧٠ ، ٣٢٠ ، ٧٢٣ . الاحكام للآمدى ٩٧/٤ ، المعتمد ٧٩٩/٢ ، ٨٤٥ ، اللمع : ٦٦ الميزان ٦٣٦ المحصول ٦٢٥/٢/٢ ، ٣٦٧/٢/٢ ، التمهيد ٢٤٣/٤ ، ٢١٦ .

(٢) هذا التفصيل ذكره جمع من الأصوليين منهم الشيرازى فى اللمع ص ٦٦

(٣) وذلك قبل ست مسائل فى هذا الجزء من الكتاب .

فأما ما احتج به من ذهب إلى تنافيهما فإنه يبعد ، لأن العلة التى لا تتعدى لا تمنع من حمل الفرع على الأصل على الاطلاق ، وإنما تمنع أن يقاس عليه الفرع بها ، ولا تمنع من قياسه عليه بالعلة الأخرى ، فإذاً لا تأثير لها فى العلة الأخرى ولا فى حكمها .

فإن قيل : إن دلت الدلالة على أن الأصل لا يصح تعليله بأكثر من علة * واحدة ، وثبت كون المقتصرة علة ، وقد علمنا أن حكمها هو المنع من قياس الفرع على الأصل ، فهذا الحكم يكون منافياً لحكم العلة المتقدمة .

فالجواب : إن هذا رجوع إلى ما قلناه[1] من أن التنافى بينهما لا يحصل من حيث كانت إحداهما مقتصرة والأخرى متعدية وإنما يثبت من حيث يدل الدليل على أن[2] الأصل معللة بعلة واحدة فقط[3] .

فصل

إن قال قائل : قد قلتم أن العلل لاتتنافى لشىء يرجع إليها وإنما تتنافى لتنافى أحكامها فبينوا تفصيل ذلك .

قيل له : الأحكام الشرعية تتنافى على وجهين :

أحدهما لشيىء يرجع إليها ، والآخر لشيىء يرجع إلى غيرها .

فالأول مثل أن يكون موجب إحدى[4] العلتين ثبوت حكم وموجب الأخرى سقوطه فتتنافى العلتان الموجبتان لهما ، وإنما تتنافيان لشيىء يرجع إلى تنافى حكميهما فى أنفسهما ، وهذا كتعليل أصحاب الشافعى وغيرهم فى إثبات النية فى

---

* بداية اللوحة ١٤٥ .

(١) يوجد بياض فى المخطوطة ، والكلام مستقيم .

(٢) «أن» ساقطة من المخطوطة ، وعلقها الناسخ فى الهامش بلفظ أظنه

(٣) ينظر فى هذا الاعتراض وجوابه التبصرة ص ٤٨١ واحكام الفصول ص ٦٣٧ .

(٤) فى المخطوطة (أحد) .

الطهارة[1] ، وتعليل أصحاب أبي حنيفة فى سقوطها[2] ، أو أن يكون موجب إحداهما حكماً وموجب الأخرى ضده ، وهذا تعليل أصحاب أبي حنيفة فى تحليل النبيذ ، وتعليل أصحاب الشافعى فى تحريمه[3] . وما يجرى مجرى ذلك من العلل التى يفيد بعضها تحريم شيىء ويفيد بعضها تحليله ، ولا فصل فى تنافى العلتين بين أن يكون احداهما توجب إثبات حكم والأخرى نفيه ، وبين أن توجب إحداهما حكما وتوجب الأخرى زيادة فيه وضم شيىء آخر إليه ، وتمنع من الاقتصار عليه . وهذا كتعليل أصحاب الشافعى فى أن القارن عليه طوافاً واحداً ، وتعليل أصحاب أبي حنيفة فى أن عليه طوافين[4] .

وأما تنافيها لشيىء يرجع إلى غيرهما : فهو أن يقوم الدليل على المنع من اجتماعهما فى الشرعية فيجرى ذلك مجرى تنافيهما من حيث ثبت أنها لا تجتمع فى الشرع ، وهذا كالقرء فإنه لما ثبت بالشرع أن شخصياً واحداً غير متعبد بالاعتداد بالحيض والطهر جميعا صار أحدهما منافياً للأخر[5] من هذا الوجه وإن لم يتنافيا لشيىء يرجع إليهما . ألا ترى أنه كان لا يمتنع ورود الشرع بالاعتداد بهما جميعاً والعلة الموجبة لأحد الحكمين تكون منافيةً للعلة الموجبة للآخر لتنافى حكميهما لا

---

(١) بأنها طهارة عن حدث وجبت لها النية كالتيمم

(٢) علل الحنفية سقوط النية فى الطهارة بأنها طهارة بالماء فلم تفتقر إلى النية كإزالة النجاسة .

(٣) علل الحنفية تحليل النبيذ أن علة تحريم الخمر كونه خمراً ، وهى غير موجودة فى النبيذ فليس بحرام . وعلل الشافعية والمالكية والحنابلة تحريم النبيذ بأنه شراب فيه شدة مطربة فيحرم كالخمر .

(٤) ذكر ابن قدامة فى المغنى ٤٦٦/٣ أن علة من قال يكفى طوافاً واحداً أنهما عبادتان من جنس واحد فإذا اجتمعتا دخلت أفعال الصغرى فى الكبرى كالطهارتين وعلل من قال بالطوافين انهما نسكان فكان لهما طوافان كما لو كانا منفردين .

(٥) فى المخطوطة (الأخرى) والضمير راجع فيها للطهر والحيض . وقد ذكر ابن النجار فى شرح الكوكب ١٤٠/١ أن القرء من المشترك الذى معنياه متضادان لا يصح اجتماعهما .

لشيء يرجع إليهما بل لأجل الشرع ، وإذا كان الأصل معللاً بعلتين تختلف فروعها كتعليل الربا بالكيل والأكل مع الجنس فإن ذلك يجرى هذا المجرى لأن حكمىْ هاتين العلتين لا يتنافيان فى أنفسهما . ألا ترى أن التعليل بالكيل وإن كان إنما يوجب التحريم فى غير الموضع الذى يوجبه التعليل بالأكل ، وكذلك التعليل بالأكل يوجب التحريم فى غير الموضع الذى يوجبه التعليل بالكيل . فالحكمان لا يتنافيان ، ولو تنافيا لكان لا يتنافيان فى موضعين ، وإنما يتنافى الحكمان المتنافيان فى موضع واحد[1] ، ولو ورد الشرع بالتعبد بموجب العلتين جميعاً حتى يكون التفاضل محرماً فى المكيل والمأكول جميعاً لما امتنع ذلك ، ولكن الشرع لما ورد بأن المجتهد لا يجوز له أن يعلل الأصل بهما جميعاً[2] وأن الواجب على كل واحد من المجتهدين تعليل الأصل بإحداهما صار حكماهما بمنزلة المتنافيين من هذا الوجه ، فيصح على هذا الأصل أن يقال : إن التعليل بالكيل ينافى التعليل بالأكل .

فإن قيل : إذا كان التعليل بالكيل يقتضى إباحة التفاضل فيما ليس * بمكيل إذا كان يداً بيد ، والتعليل بالأكل يقتضى تحريم ذلك فى المأكول وجب تنافيهما من هذا الوجه .

فالجواب : إن العلل بالكيل لا يستفيد إباحة التفاضل فيما ليس بمكيل من هذه العلة ، وإنما يستفيده من أصل الإباحة الذى يجب أن لا يستثنى منه إلا ما يخصه الدليل ، ويقتضى استثناؤه . فإذا كانت العلة إنما تناولت عنده تحريم التفاضل فى المكيل كان الباقى على أصل الإباحة ، وكذلك القول فى المعلل بالأكل .

واعلم أن كثيراً من الفقهاء يظنون أن الأصل الواحد ينتزع منه علتان

---

(١) لايتنافيان لأنه لا يوجد من علَّل بهما معاً ، فلو حدث هذا لكانا متنافيين .
(٢) كون ثبوت عدم جواز تعليل الأصل بالأكل والكيل معاً بالشرع يحتاج إلى دليل شرعى ، ولا أظنه موجوداً ، بل معظم الأدلة فى هذا الباب عقلية .
* بداية اللوحة : ١٤٦.

متنافيتان ، وهذا يبعد على الاطلاق[1] ، ولابد فيه من أن[2] يُقسم ، لأن تنافى العلتين إذا كان إنما يرجع به إلى تنافى ما تناولناه[3] من الحكم ، فالأصل الذى هو التحليل إنما يصح أن يكون له علتان إذا كانت كل واحدة متناولة له ، ولا يصح فى العلتين المتناولتين للتحليل أن تفيدا فى الفرع إلا التحليل ، فكيف تصح مع انتزاعهما من أصل واحد أن يكون متنافيتين ، وإنما يجوز ذلك لأن[4] منهم من يشتبه عليه الأصل فيظن فى الأصلين على الحقيقة انهما أصل واحد ، أو يراعى فى الأصل الذى يعلله أصل الحادثة الذى هو المحكوم فيه دون الحكم ، وهذا إنما قلناه فيما يتنافى من العلتين لتنافى حكميهما على التحقيق ، فأما إذا كان المراد بتنافى العلتين ما ذكرناه أخيراً من اختلاف فروعها فإنه لا يمتنع أن يقال : إن الأصل الواحد ينزع منه علتان متنافيتان .

---

(١) وهذا هو الذى استبعده إمام الحرمين فى البرهان ١٠٨٨/٢ ، ١٢٦٩ .

(٢) ستناقى المخطوطة (أن) .

(٣) فى متن المخطوطة (تأولناه) وكتب فى الهامش أظنه (تناولناه) .

(٤) (لأن) إضافة من المحقق ، لعدم سلامة العبارة بدونها .

مسـألـة

قال : ذهب الشافعى وطائفة من الفقهاء إلى أن القياس ينقسم قسمين : قياس علة ومعني ، وقياس غلبة الأشباه[1] .

فالأول : مايكون شبه الفرع بأصل واحد[2] ، ولا يكون شبه بأصول كثيرة وإن أمكن أثبات ضرب من الشبه بينه وبين سائر الأصول فإنه يكون ضعيفاً فيبعد اعتباره فى حمل الفرع به على الأصل . وقد نص الشافعى على أن ذلك مثل حمل

---

(١) قسَّم الشافعى القياس فى موضعين من رسالته . الأول فى ص ٤٧٩ حيث قال : «والقياس من وجهين : أحدهما أن يكون الشيىء فى معنى الأصل ، فلا يختلف القياس فيه . وأن يكون الشيىء له فى الأصول أشباه ، فذلك يلحق بأولاهابه ، وأكثرها شبها فيه» وفى ص ٥١٢ قال : «والقياس وجوه يجمعها القياس ، ويتفرق بها ابتداء قياس كل واحد منهـا أو مصدره أوهما . وبعضهما أوضح من بعض» ثم ذكر مفهوم الموافقة وقال اختلف فى كونه قياساً ثم عدد أمثلة للقياس مما هو دونه مما يدل أن هذا التقسيم من حيث الجلاء والخفاء .

وذكر الامدى فى إحكام الأحكام خمسة تقاسيم للقياس باعتبارات مختلفة ومن أجود من قسَّم القياس مع التمثيل لكل قسم أبو اسحاق الشيرازى فى شرح اللمع وتابعه على ذلك تلميذة الباجى فى إحكام الفصول ص ٦٢٦ وينظر فى اقسام القياس ارشاد الفحول للشوكانى ص ٢٢٢ وشرح اللمع ٧٩٩/٢ ــ ٨١٤ والاحكام للامدى ٤/٤ ومباحث العلة عند الأصوليين ص ٥٦ ونهاية السول ٢٦/٣ وفواتح الرحموت ٣٢٠/٢ وشرح الكوكب المنير ٧/٤ ، ١٨٧ ، ٢٠٧ والمعتمد ٦٩٢/٢ وروضة الناظر ص ٣١٢ والبرهان ٧٨٥/٢ ، ٨٧٧ ، ١٢٠٢ ، ١٢٤٦ . ولامام الحرمين فى أقسام القياس عبارات محررة ومعانى دقيقة لا يغنى عنها غيرها . وقد نقل ابو الحسين فى المعتمد عن الشافعى ماهو موافق لما نقل عنه هنا مع زيادة تفصيل .

(٢) قياس العلة على ما يظهر من تقسيم الشافعى شامل لقياس الدلالة وغيره من الأقيسة التى يشبَّه فيها الفرع بأصل واحد ، وبالتالى ينقسم قياس العلة إلى جلى وخفى وأضاف الباجى فى إحكام الفصول ص ٦٢٦ قسماً ثالثا وهو الواضح وقد نبه إمام الحرمين فى البرهان ١٢٤٦/٢ إلى أن اطلاق قياس الدلالة إنما كان من المتأخرين وإلاَّ =

العبد على الأمة فى أن حده نصف حد الحر بعلة اجتماعها فى الرق[1] ، لأن هذا الفرع لا يجاذبه أصل آخر يجرى مجرى الأصل المردود إليه فى باب الشبه وقوته .

والثانى : أن يكون الفرع له شبه بأصول كثيرة فتتجاذبه تلك الأصول أو يحتاج إلى تغليب بعض تلك الأشباه بحسب قيام الدلالة على قوته[2] . وقد نص الشافعى على أن هذا مثل العبد إذا استهلك فإنه يمكن رده فى لزوم قيمته بالغة ما بلغت إلى سائر الأشياء المملوكة إذا استهلكت ، وإلى الحر فى كون القيمة محدودة كالدية ، فإذا تجاذبه هذان الأصلان احتيج إلى تغليب شبهه بأحدهما دون الآخر[3]

ومما يدخل فى القسم الثانى أيضاً وهو قياس غلبة الأشباه أن يكون الأصل له فروع مختلفة كتحريم الربا الذى تختلف فروعه بحسب اختلاف تعليله من كيل أو أكل أو اقتيات .

ويدخل فى ذلك أيضاً أن يكون الفرع له شبه بالأصل من وجهين .

وقد حصل من هذه الجملة أن قياس غلبة الأشباه ينقسم ثلاثة أقسام :

الأول : أن يكون الفرع واحداً والأصول مختلفة .

والثانى : أن يكون الأصل واحداً والفروع مختلفة .

والثالث : أن يكون الفرع واحداً والأصل واحداً ويختلف الشبه ، لأن الكل قد اشترك فى أن الشبه الذى يجمع بين الفرع والأصل لابد من تغليبه على غيره

= فهو لايخرج عن قياس العلة وقياس الشبه . وعرَّف إمام الحرمين قياس العلة (المعنى) «ما وجد فيه معنى مخيلاً مناسباً للحكم» ثم قال : «وهو الباب الأعظم فى أقيسة الشرع ، وفيه النزاع بين القائسين» .

(١) لم أجد هذا المثال للشافعى فى الرسالة ، ولعله فى كتبه الأخرى .

(٢) قياس غلبة الأشباه كما عرفه ابن النجار ١٨٧/٤ : «هو تردد فرع بين أصلين شبهه بأحدهما فى الأوصاف أكثر» .

(٣) ذهب الشافعى وأكثر الشافعية واكثر الحنابلة إلى أنه تعتبر المشابهة فى الحكم ، ولذا ألحقوا العبد المقتول بسائر الأموال المملوكة فى لزوم قيمته ، واعتبر اسماعيل بن علية المشابهة فى الصورة دون الحكم . أنظر فى ذلك شرح الكوكب المنير ١٨٨/٤ والمحصول ٢٧٩/٢/٢ .

باعتبار قوته وغلبته[1] .

واختفلوا فيما يعتبر من الشبه فى هذا الباب فمنهم من يعتبر التشابه بين الفرع والأصل فى صورة الأفعال وهيئتها[2] . ومنهم من يعتبر التشابه فى أحكامها المتقررة فى الشرع[3] .

والطريقة الأولى يذهب إليها ابن عُلية[4] لأنه يقيس سقوط وجوب القعدة الأخيرة فى الصلاة على القعدة الأولى بعلة أنها قعود ، ويقيس سقوط وجوب * القراءة فيها على تسبيح الركوع والسجود بعلة[5] أنها ذكر[6] . فاعتبر الصورة

(١) لم أجد من قسَّم غلبة لأشباه من الأصوليين كما فعل المصنف هنا . ولكن إمام الحرمين فى البرهان اعتنى عناية فائقة ببيان صور قياس غلبه الأشباه والتمثيل لها وبيان مراتبه فى ص ١٢٢٨ ــ ١٢٤٤ .

(٢) وهو ابن عُليه لقياس الخيل على البغال والحمير فى سقوط الزكاة . ونسبه فى البرهان ٨٦١/٢ إلى أبى حنيفة لأنه ألحق التشهد الثانى بالأول فى عدم الوجوب فقال «تشهد فلا يجب كالتشهد الأول» . وهو منسوب فى البرهان لأحمد لقوله : [أحد الجلوسين فى الصلاة فكان واجباً كالجلوس الأخير» ومنه أيضاً حكم أبى حنيفة بقتل الحر بالعبد لتشابههما فى الصورة .

(٣) وذلك مثل ما تقدم من إلحاق العبد المقتول بسائر الأموال المملوكة ومنه إلحاق المذى بالبول فى نجاسته او بالمنى فى طهارته لكونه لا يخلق منه الولد ولا يجب الغسل بخروجه فى الأول ، ولأنه ناتج عن الشهوة ويخرج امامها فى الثانى .

(٤) هو اسماعيل بن ابراهيم بن مقسم ابو بشر كما صرح باسمه كاملاً فى شرح الكوكب المنير ١٨٩/٤ ويوجد له ولد اسمه ابراهيم معاصر للشافعى ولد بعد الشافعى بعام واحد . ولد الأب سنة ١١٠ هـ وتوفى سنة ١٩٣ هـ . وهو فقيه حجة انظر ترجمته فى تاريخ بغداد ٢٢٩/٦ طبقات الحنابلة ٩٩/١ تهذيب التهذيب ٢٧٥/١ ميزان الاعتدال ٢١٦/١

* بداية اللوحة : ١٤٧ .

(٥) فى المخطوطة (وبعلة) .

(٦) التشهد الأخير والجلوس له من أركان الصلاة ونقل ابن قدامة وجوبه عن عمر وابنه عبد الله رضى الله عنهما وعن أبى مسعود البدرى والحسن البصرى والشافعى ، ونقل عدم وجوبه عن مالك وأبى حنيفة فى المغنى ٥٤٠/١ . وعن الامام مالك : ليس عندنا فى الركوع والسجود شيى محدود . وتوافقه الرواية غير المشهورة عن أحمد حيث قال فى التسبيح فى الركوع والسجود أنه غير واجب .

والهيئة دون الحكم .

والطريقة الثانية هى التى أومأ إليها الشافعى ، لأنه يشبِّه العبدِ إذا قتل عبداً بإيجاب القود بالحد من حيث يقول : إن القود والحدود من باب العبادات ، ولا فرق بين الحر والعبد فى العبادات وتوابعها ، فيعتبر الشبه بينهما فى الحكم . وإلى هذه الطريقة ذهب كثير من الفقهاء[1] .

وقد فَصَل الشافعى ومن تابعه بين القياسين من طريق العبارة ومن طريق المعنى . وأما الفرق من طريق العبارة فإنه يسمى الشبه الذى يجمع الفرع والأصل فى القياس الأول علة ، ومعنى فى الشبه الذى يحصل فى القياس الثانى بين الفرع والأصل فيغلب على غيره لا يشتبه عليه وإنما يسميه الشبه الغالب ، ولهذا يعبر عـن هذا الضرب من القياس بأنه قياس غلبة الأشباه .

وأما الفرق من طريق المعنى فهو أنه يذهب إلى أن ماثبت بالقياس الأول فالحق فيه واحد لايجوز أن يكون خلافه حقاً ، ولهذا يغلط من أصحابه من ينسب إليه أن مذهبه أن الحق فى واحد فى جميع الاجتهادات ، لأنه وجده قد نص على أن الحق فى واحد فيما يوجبه فى هذا الضرب من القياس فظن أن ذلك مذهبه فى جميع الاجتهادات[2] .

---

(١) نسبه ابن قدامة فى المغنى ٦٦٠/٧ لأكثر أهل العلم ومنهم الشافعى ونقل عن ابن عباس وعطاء وهى رواية لأحمد إنه ليس بين العبيد قصاص فى نفس ولا جرح ، وتابعهم على ذلك فى الجراح الشعبى والنخعى والثورى وأبو حنيفة لأنهم أموال ، وانظر المهذب للشيرازى ١٧٤/٢ .

(٢) اضطرب أصحاب الشافعى فى حقيقة قول الشافعى فى هذه المسألة فقال إمام الحرمين فى تلخيص التقريب : « فأما الشافعى رحمه الله فليس له فى المسألة نص على التخصيص لانفياً ولا إثباتاً » ولكن اختلف النقلة عنه من قضايا كلامه فذهب الأكثرون إلى أنه يقول : « المصيب واح » ثم اختلفوا فى توجيه هذا القول والمراد منه ونقل عن القاضى الباقلانى أنه قال : والذى توضح عندنا من فحوى كلام الشافعى القول بتصويب المجتهدين . ونقل عنه فى البرهان ١٣١٩/٢ أنه قال : لولا أن مذهب الشافعى تصويب المجتهدين لما عددته فى الأصولية . وصحح فى تلخيص التقريب أن الشافعى يقول إن المصيب واحد . أنظر فى ذلك كتابنا « الاجتهاد من تلخيص التقريب » ص ٣٠ .

والذى يحتج به من يقسم القياس هذين القسمين ويفصل بينهما فى الحكم هو أن الفرع إذا لم يكن له شبه بأصل واحد حتى لا يمكن رده إلى غيره بشبه صحيح فإن طريقة ثبوت الحكم فى الفرع تظهر وتنجلى فجرى مجرى النص على الحكم فكما يجب أن يفرق بين النص وبين طرق الاجتهاد ، فكذلك يجب أن يفرق بين هذا الضرب من القياس وبين الضرب الآخر الذى نسميه قياس غلبة الأشباه ، والصحيح عندنا أن الاعتبار فى هذا الباب لقيام الدلالة على تعلق الحكم بالشبه ، فمتى ثبت ذلك كان إلحاق الفرع بالأصل فى ذلك الحكم لاجتماعهما فى الشبه صحيحاً سواء كان الفرع له شبه بأصول أخرى أو لم يكن إذ دلت الدلالة على أن الحكم لا يتعلق به . ألا ترى أن رد الفرع الذى يتجاذبه أصول كثيرة إلى أصل واحد منها هو الواجب إذا دلت الدلالة على أن اعتبار الشبه المخصوص الذى يجمعهما أولى فى باب الحكم من اعتبار سائر الأشباه ولا يؤثر فى صحة ذلك تجاذب سائر الأصول له وحصول ضرب من الشبه بينه وبينها لما لم تدل الدلالة على صحة اعتباره والفرع الذى لاشبه له إلا بأصل واحد ، وقد دلت الدلالة على أن ذلك الشبه لايصح اعتباره فى باب الحكم وأنه لايصح حمله عليه ، فقد ثبت بهذه الجملة أن الاعتبار فى صحة حمل الفرع على الأصل واثبات حكمه له بقيام الدلالة على قوة الشبه وتعلق الحكم به فى باب القياس سواء كان الفرع له أصل واحد أو أصول كثيرة[1] .

فإن قال قائل : إذا لم يكن رد الفرع إلى أصل واحد فالشبه الذى يجمعهما لا معارض له ، وليس هكذا إذا تجاذبه أصول كثيرة ، ومالا معارض له يكون أقوى مما له معارض .

قيل له : ليس الأمر كما قدرته ، لأن الشبهين إذا اشتركا فى قيام الدلالة على أن الحكم يتعلق بهما دون غيرهما فقد استويا فى باب القوة ، وإن كان أحدهما يتعلق

---

(١) ما ارتضاه المصنف هنا وافقة عليه إمام الحرمين فى البرهان ١٢٤٤/٢ حيث ذكر أن المرتبة الأولى من قياس المعنى يناظرها ما فى معنى الأصل من قياس غلبة الأشباه ثم ذكر كل مرتبة من قياس المعنى وما يعادلها من قياس الأشباه .

* بداية اللوحة : ١٤٨

بأصول كثيرة والآخر لا يتعلق إلّا بأصل واحد ، لأن ما اختص به أحدهما من اشتراك أصول كثيرة فيه دون الآخر مع قيام الدلالة على أنه لا تأثير له فى الحكم ولا تعلق له به يكون وجوده وعدمه بمنزلة واحدة .

فإن قال : ماذكرتم من حكم الشبه الذى يقارنه غيره إنما يصح عند مجتهدٍ واحد ، ولايمتنع أن يتعلق الحكم بالشبه الثانى عند مجتهد آخر وليس هكذا الشبه الذى يحصل للفرع الذى ليس له أصل واحد ، لأنه لايختلف حاله عند المجتهدين فى تعلق الحكم به .

قيل له : هذا غلط ، لأن الشبه * الذى ذكرته لايخلو من أن يكون مجمعاً على تعلق الحكم به أو غير مجمع عليه ، فإن كان مجمعاً عليه كان طريق ثبوت الحكم بالاجماع وجرى مجرى مايثبت من الحكم بعلة منصوص عليها ، ولسنا ننكر أن العلة المجمع عليها أقوى من غيرها إلا أن وجه قوتها يكون الاجماع أو النص دون تعلقها بأصل واحد ، فإن لم يكن مجمعاً عليه ولا ثابتا بالنص فمن أين أن كل مجتهد يلزمه تعليق الحكم به من حيث لايمكن رده إلى أصل آخر .

فإن قال : لأن الدلالة إذا دلت على وجوب القياس ، ولم يكن للفرع أصل يجمعها يشبه سوى هذا الأصل علم وجوب رده إليه لأجل ذلك الشبه .

قيل له : كما دلت الدلالة على وجوب القياس فقد دلت الدلالة أيضاً على أن الشبه المعتبر فى باب القياس يجب أن يكون مما يدل الدليل على تأثيره فى الحكم وصحة تعلقه به ، فإذا حصل بين الفرع والأصل شبه ويُثبت ماذكرناه عند المجتهدين حاله لم يصح اعتباره فى حمل الفرع على الأصل الذى يجمعهما ذلك ، وإن لم يكن للفرع أصل آخر[1] .

وأكثر ماقى هذا الباب أن لايكون لهذا الأصل فرع يمكن حمله عليه ، وهذا غير ممتنع فى الأصول .

---

(١) معنى كلامه أنه لا بدَّ أن يكون الشبه الذى يُرَدُّ به الفرع إلى الأصل مؤثراً فى الحكم سواء كان للفرع أصل آخر يشبهه أم لم يكن له أصل آخر يشبهه .

فإن قال : الاعتبار فى هذا الباب بأن يكون شبه كل واحدٍ من الفرعين بالأصل مما يصح كونه علة وكون تعليق الحكم به[1] ، فإذا كان أحدهما لاشبه له إلا بأصل واحد ، والآخر له شبه بأصول كثيرة صارت طريقة القياس فى الأول بمنزلة مالا يحتمل وطريقة القياس فى الثانى فى حكم المحتمل ، فيجب أن يكون الأول أولى .

قيل له : إذا أدى اجتهاد القائس إلى أن من حق أن يكون محمولاً على أصل واحد مخصوص من تلك الأصول دون غيره وإن كان الشبه قائماً بينه وبين سائرها وقد زال الاحتمال .

فأما الوجه الذى حكيناه عنهم فإن الاعتماد عليه لايصح لما بيناه ، وهو أن الاعتبار فى قوة القياس وموجبه بقيام الدلالة على صحة الشبه وقوته فى تعلق الحكم به ، لا بأن الفرع له أصل واحد ويتجاذبه أصول كثيرة .

وقولهم[2] : إنه لم يكن له إلا أصل واحد على طريق الحكم فى الفرع فأشبه النص فإنه إن أراد به أنه يجرى مجرى الترجيح له على غيره فى باب القوة فلسنا ننكر أن مايجرى هذا المجرى يتضمن ضرباً من الترجيح ، وإن جاز أن يقابله ترجيح آخر ، وهذا مما ليس نحن فيه بسبيل ، وإن أرادوا به أنه يقتضى الفصل بينه وبين القياس الآخر الذى يسمونه قياس غلبة الأشباه فى أنه يعين الحق ويمنع من مخالفة ما ثبت به فإنه لايصح لأنه يجرى مجرى النص إذا حصل الاجماع على تعلق الحكم بالشبه أو دل على ذلك دليل قاطع فيكون الموجب لكون الحق فيه واحداً والمنع من خلافه هو الاجماع أو ما يجرى مجراه دون كون الفرع مستنداً إلى أصل واحد . ومتى لم يحصل الاجماع على تعلق الحكم بالشبه لم يجر ذلك مجرى النص ،

---

(١) العبارة فيها ركة . ومراده أن المعتبر فى هذا الباب أن يكون الشبه مما يصح كونه علة ويصح تعليق الحكم به .

(٢) إشارة إلى ما احتج به من يقسم القياس إلى قياس معنى وغلبة أشباه ويفصل بينهما فى الحكم قبل ثلاث صفحات .

وهذا بين ، وأما الشبه الذى يعتبر بغلبته فى باب القياس فقد ذكرنا أن من الفقهاء من يعتبر فيه الصورة ، ومنهم من يعتبر الأحكام[1] . وكان شيخنا أبو عبد الله يحكى عن الشيخ أبى الحسن رحمهما الله أنه كان يذهب إلى أن رد الشىء إلى جنسه أولى من رده إلى مايخالفه ، وكان يشير إلى أنَّ التجانس إنما يعتبر فى باب الحكم ، والأقرب فى هذا الباب أن كل واحد من الأمرين أعنى الشبه فى الحكم وفى الصورة يصح اعتباره إذا دل الدليل عليه[2] ، الاَّ أن هذين الشبهين إذا تقابلا كان اعتبار الشبه المتعلق بالحكم أولى ، لأن الشريعة إنما تثبت بها الأحكام ، فما كان شبهاً من طريق الحكم فهو أخص بها ، ولذلك رجحناه على الشبه من طريق الصورة * وقد حكى شيخنا عن الشيخ أبى الحسن أن أحد الأصلين إذا كان أخص بموضع الحكم الذى يُرَد إليه الفرع من الأصل الآخر كان رد الفرع إليه أولى من رده إلى الآخر . وهذا كرد ستر العورة الذى هو شرط فى صحة الصلاة إلى النجاسة ووجوب إزالتها دون الحدث لأن المعتبر فى كل واحد منهما فى تعلق الحكم به الموضع فقط دون مايتعداه ، وليس هكذا الحدث ، لأن حكمه غير مقصور على موضعه ، فإذا كان قدر الدرهم من النجاسة المغلظة يفسد الصلاة فكذلك قدر الدرهم من العورة المغلظة[3] .

---

(١) قد ذكر المصنف قبل ست صفحات وقال إن الذى اعتبر الصورة ابن عُلية اسماعيل بن ابراهيم الأسدى ، والذى اعتبر الأحكام الشافعى .

(٢) وبهذا قال الرازى فى المحصول ٧٩/٢/٢ ، حيث قال : «والحق إنه متى حصلت المشابهة فيما يظن أنه علة الحكم أو مستلزم لما هو علة له صحَّ القياس سواء كان ذلك فى الصورة أو فى الأحكام» .

* بداية اللوحة : ١٤٩

(٣) نقل ابن قداحة فى المغنى ٥٨٠/١ إذا انكشف من العورة المغلظة قدر الدرهم أو من المخففة أقل من ربعها لم تبطل الصلاة وإن كان أكثر بطلت . ونقل عن الشافعى القول ببطلان الصلاة بانكشاف اليسير من العورة .

مسألة

قال : ذهب كثير من الفقهاء إلى أن الفرع إذا ثبت حكمه بالقياس على الأصل وشاركه فرع آخر فى العلة التى بها حمل على الأصل فإنه لايمتنع أن يقاس الفرع الثانى على الفرع الأول لمشاركته إياه فى علته[1] وأن يجعله أصلاً له ، فإن طولب بإثباته حمله على الأصل .

وحكى شيخنا أبو عبدالله عن الشيخ أبى الحسن أنه كان يقول إنه لاوجه لقياس الفرع الثانى على الفرع الأول مع اشتراكهما فى علة الأصل[2] .

واحتج من ذهب إلى القول الأول بأن الفرع الثانى إذا كان قد شارك الفرع الأول فى علته كمشاركته للأصل فيها كان القائس مخيراً فى قياسه على أيهما أراد أن

---

(١) قال أبو اسحاق الشيرازى فى اللمع ص ٥٨ «ماثبت بالقياس على غيره فلا خلاف أنه يجوز أن يستنبط منه المعنى الذى ثبت به ويقاس عليه غيره» . ونقل الاتفاق هذا لم أجده لغيره فيما اطلعت عليه . بل معظم الأصوليين يخالفون فى هذه الصورة . بل القائلون بجواز القياس على ماثبت بالقياس معظمهم لا يقول بالجواز فى هذه الصورة كما سيأتى فى قول ابى عبد الله البصرى :

(٢) ماذهب إليه أبو الحسن الكرخى هو مذهب جمهور الشافعية وظاهر مذهب أحمد واختاره ابو يعلى فى مقدمة المجرد وابن عقيل فى الجدل على مافى شرح الكوكب المنير ٢٤/٤ . وينظر أقوال العلماء فى التبصرة ص ٤٥٠ وشرح اللمع ص ٨٣٠ واللمع ص ٥٨ وروضة الناظر ص ٣١٥ والأحكام للآمدى ١٩٤/٣ ونهاية السول مع البدخشى ١٩٣/٣ والمعتمد ٨٠١/٢ والمحصول ٤٨٤/٢/٢ والابهاج ١٥/٣ والمستصفى ص ٤٥٣ جمع الجوامع مع البنانى ٢١٥/٢ واحكام الفصول ص ٦٤١ وارشاد الفحول ص ٢٠٥ والتمهيد لابى الخطاب ٤٤٣/٣ والتقرير على التحبير ١٣١/٣ ومنتهى ابن الحاجب ص ١٦٨ والمسودة ص ٣٦٤ ، كشف الاسرار ٣٠٣/٣ فواتح الرحموت ٢٥٣/٢ شفاء الغليل ٦٣٦

يصح الحكم فيه بحمله على كل واحد منهما ويجريان مه مجرى أصلين يمكن رد الفرع إلى كل واحد منهما ، فإذاً لامانع من ذلك(١) .

واحتج شيخنا أبو عبد الله لنصرة القول الثانى بأن الفرعين جميعاً إذا كانا قد شاركا الأصل فى علته فهما فرعان له فقياس أحدهما على الآخر ثم قياس الآخر على الأصل يكون لغواً لافائدة فيه ، وهذا مثل حمل الأرز على البر فى تحريم التفاضل وحمل الذرة على الأرز مع علمنا بأن حكم الذرة والأرز واحد فى كونهما فرعين لحكم البر ، واشتراكهما فى علة التحريم التى فى الأصل ، وقد علمنا أن أحدهما ليس بأن يقاس على الآخر أولى من أن يقاس الآخر عليه ، وهذا يدل على أن من سبيل كل واحد أن يحمل على الأصل لئلا يكون القياس جاريا مجرى العابث باستعمال مالا فائدة فيه من الطريقة فى هذا الباب .

قال رحمه الله(٢) : إلا أن يكون فى حمل الفرع الثانى على الفرع الأول غرض فيكون هذا القياس مفيداً ويخرج عن كونه جارياً مجرى العبث ، وذلك أن يكون الفرع الثانى مخالفاً للفرع الأول من جهات كثيرة لايمتنع مع ذلك أن يشبه الصورة فى مشاركته إياه فى علة الحكم فيظن أنه لايجوز أن يشاركه فى الحكم وأن الجمع بينهما فيه خطأ فيقاس عليه ليتبين أن اختلافهما من سائر الجهات لم يمنع من اشتراكهما فى علة الحكم ، ويصح أن يكون حكمهما واحداً ، وهذه الجملة تبيينه(٣) .

---

(١) واحتج ابو الخطاب لهذا القول بأنه لما ثبت الحكم فى الفرع صار أصلاً فى نفسه ، فجاز ان يستنبط منه علة ويقاس عليه غيره كالنص نفسه .

(٢) أى أبو عبد الله البصرى .

(٣) وبذلك يكون رأى أبى عبد الله البصرى على التحقيق ليس تجويزا لقياس على ماثبت بالقياس مطلقاً ، ولم أجد من وافقه على هذا القيد سوى ابن السبكى فى جمع الجوامع حيث قال فى معرض ذكر شروط القياس «وكونه (الأصل) غير فرع اذا لم يظهر للوسط فائدة . ومثل لما تظهر فيه فائدة بقولهم : التفاح ربوى قياساً على الزبيب بجامع الطعم ، والزبيب ربوى قياساً على التمر بجامع الطعم مع الكيل ، والتمر ربوى قياساً على الأرز بجامع الطعم والكيل مع القوت ، والأرز ربوى قياساً على البر =

وعلى هذه الطريقة يجرى مايحكيه عن أبى الحسن من رد فرع إلى فرع آخر، وقد ثبت بالدلالة إذا كان يصح رده بطريقة أخرى من الاستدلال إليه ، وإن كان فى شبهه لبس ، وذلك مثل رد الجماع بعد الوقوف وقبل طواف الزيارة فى أنه لايفسد الحج إلى ترك طواف الزيارة بأن يقول قد ثبت أن تركه لايفسد الحج فكذلك وقوعه على وجه الفساد بتقدم الجماع لايفسده ، لأن وقوع الشىء على وجه الفساد لايكون أكثر من عدمه(1) ، فإذا كان لو عدم أصلاً لما فسد وكذلك إذا وقع على وجه الفساد .

فأما ما احتج به من ذهب إلى القول الأول والجواب عنه مابيناه من أن ماأوجب * كون أحدهما فرعاً للأصل واقتضى قياسه عليه فقد أوجب ذلك فى الآخر ، وذلك يقتضى قياسهما جميعاً على الأصل .

وقولهم : إن الفرع الثانى إذا حمل على الأول صح إثبات حكمه بذلك كما يصح اثباته إذا حمل على الأصل فإنا لم نمنع من حمل أحدهما على الآخر من حيث قلنا أن ذلك يمنع من ثبوت الحكم فى الفرع الثانى وإنما منعناه منه من حيث قلنا إن ذلك لايفيد ويجرى مجرى اللغو .

بجامع الطعم والكيل والقوت . ثم يسقطون الكيل والقوت عن الاعتبار فيثبت أن العلة الطعم وحده ، وأن التفاح ربوى كالبر ، ولو قيس ابتداء عليه بجامع الطعم لم يسلم ممن يمنع علته ، وبذلك ظهرت للوسط فائدة وهى السلامة من منع عليَّة الطعم .

(1) طواف الزيارة ركن من أركان الحج فإذا تركه لم يتم نسكه ولم يتحلل حتى يأتى به . وبهذا القول قال عطاء والثورى وأبو ثور وابن المنذر واسحاق ومالك والشافعى وأصحاب الرأى . فإذا خرج إلى بلده عليه الرجوع للطواف لأن الطواف لايفوت وقته . وانظر فى ذلك المغنى ٤٦٤/٣ والمهذب ٢٣٩/١ . واما من جامع بعد عرفه وقبل الجمرة فعند الشافعى ومالك والحنابلة يفسد حجه مادام قبل التحلل الاول ، وقال بعدم فساد حجة أصحاب الرأى قال أحمد : « لاأعلم أحداً قال أن حجة تام غير أبو حنيفة يقول « الحج عرفة . فمن وقف بها فقد تم حجه » . ينظر فى ذلك المغنى ٤٨٦/٣ والكافى لابن قدامة ٤٥٨/١ والمهذب ٢٢٢/١ .

* بداية اللوحة : ١٥٠

وقولهم إن الحكم يثبت بذلك لايؤثر فيما لأجله منعنا منه .

وقولهم إن الأصل والفرع الأول يجريان مجرى أصلين للفرع الثانى ، فإنه لايصح ، لأن الفرع الثانى مشارك للفرع الأول فيما أوجب كونه فرعاً للأصل ، فليس أحدهما بأن يكون أصلاً للآخر بأولى من أن يكون الآخر أصلاً له ، وهذا بينٌ .

مسألة

قال : اختلف أهل العلم فى العلتين إذا كانت إحدهما أعم من الأخرى هل يوجب ذلك ترجيحها أم لا ؟

فذهب بعضهم إلى أن الأعم منهما يجب ترجيحها على الأخص ، وهو قول أكثر أصحاب الشافعى[1] ، وذهب بعضهم إلى أن الأعم لايجب ترجيحه ، وهو قول أكثر أصحاب أبى حنيفة وإليه ذهب شيخنا أبو عبد الله وحكاه عن الشيخ أبى الحسن[2] .

---

(١) ونقل هذا القول جمع من الأصوليين فى ترجيحات العلة ولم يحك فيه خلافاً وارتضاه منهم ابن النجار فى شرح الكوكب المنير ٧٢٤/٤ وابن السبكى فى جمع الجوامع ٣٧٥/٢ والرازى فى المحصول ٦٢٧/٢/٢ وابو الحسين فى المعتمد ٨٤٦/٢ والقياس الشرعى ١٠٤٦/٢ والآمدى فى الأحكام ٢٧٣/٤ واختاره ابن الحاجب فى المنتهى ص ٢٢٧ والقراف فى شرح تنقيح الفصول ص ٤٢٦ . والباجى فى إحكام الفصول ص ٧٦١ . وقال ابو الخطاب فى التمهيد ٢٣٣/٤ وهو الأشبه عندى وقال فى ص ٢٤٨ عكس ونسبه الغزالى فى المنخول ص ٤٤٦ والشوكانى فى إرشاد الفحول للاستاذ ابى منصور ونسبه السمرقندى فى الميزان ص ٧٤٠ للشافعى وارتضاه أبو إسحاق الشيرازى فى اللمع ص ٦٧ وشرح اللمع ٩٥٨/٢ والتبصرة ص ٤٨٨ .

(٢) نسب هذا القول معظم الأصوليين لأصحاب أبى حنيفة منهم الباجى فى احكام الفصول وأبو الخطاب فى التمهيد والشيرازى فى التبصرة وشرح اللمع . ونسبه فى التمهيد لشيخه أبى يعلى ولبعض الشافعية ، ونسبه الشيرازى أيضا لبعض الشافعية . وقد زيَّف هذا القول إمام الحرمين فى البرهان ١٢٧٢/٢ ، ١٢٩١ والغزالى فى المنخول ص ٤٤٦ والسمرقندى فى الميزان . ولم أجد من ذكر ابا عبد الله والكرخى باسمهما وينظر أيضا المسألة فى فواتح الرحموت ٣٢٩/٢ وكشف الأسرار ١٠٢/٤ .

واحتج القائلون بالمذهب الأول بوجوه :

(**الأول**)[1] : إن أعم العلتين لمَّا كانت أكثر فروعاً وأجلب للأحكام كانت أشد مطابقة لموضع القياس من الأخرى ، لأن الغرض بالقياس هو إفادة الأحكام وجلب الفروع ، فكل علة يكون اختصاصها بهذا الباب أشد فهو أقوى مما لايجرى مجراها فى ذلك من حيث كانت أشد مطابقة لموضع القياس وللغرض به[2] .

(**الثانى**) : إن اختصاص إحدى العلتين بالزيادة فيما تفيده من الأحكام يقتضى ترجيحها والعمل بها دون ما يقصر عنها فى إفادة الزيادة ، كالعمومين إذا أفاد أحدهما الحكم فى مائة شىء والآخر يفيد بعض ذلك ، فإن الآخر بما يفيد زيادة الحكم أولى[3] .

(**الثالث**) : إن مع القول بأن العلة المتعدية يجب ترجيحها على مالا يتعدى لايصح إلا القول بأن أعم العلتين يجب ترجيحها ، إذ لا وجه لذلك إلا اختصاص المتعديةً بإفادة مالا تفيده الأخرى ، وهذا الوجه قائم فى أعم العلتين[4] .

والذى يدل على صحة المذهب الثانى : إن الاعتبار فى ثبوت العلة ووجوب

---

(١) رقمت هذه الوجوه لتتناسب مع أجوبتها التى وردت مرقمة .

(٢) الغرض من القياس تكثير الأدلة والتى أكثر فروعاً تجرى مجرى الأدلة الكثيرة على مافى المحصول ٦٢٧/٢/٢ .

(٣) وقال أبو الخطاب فى التمهيد وأبو اسحاق الشيرازى فى شرح اللمع والباجى فى احكام الفصول . إن الفروع تجرى مجرى شهادة الأصول لها بالصحة فوجب أن تكون أكثرهما فروعا أولى من الأخرى .

(٤) خلاصة هذا الدليل هو قياس الأكثر فروعاً على المتعدية فى الأولوية بجامع أن كلاهما يفيد أكثر فروعاً . ولكن الخصم قد يبطل هذا القياس بعدم تسليم حكم الأصل .

تعليق الحكم بها بقيام الدلالة على صحتها ، وكثرة الفروع وقلتها مما لا تأثير له فى صحتها وكونها علة ، لأن ذلك إنما يتبع صحتها ، وإذا ثبتت هذه الجملة ، فمتى قامت الدلالة على صحة العلة وجب تعليق الحكم بها سواء كانت فروعها قليلة أو كثيرة ، ولا يجوز أن يحكم بضعفها من حيث قلة فروعها ويحكم بقوة علة أخرى لكثرة فروعها ، لأن هذا الاختلاف إنما يرجع إلى أن المواضع التى توجد فيها إحدى العلتين كثيرة والمواضع التى توجد فيها الأخرى أقل منها ، وهذا لايجوز أن يؤثر فى قوة إحداهما وضعف الأخرى مع اشتراكهما فى أن كل واحدة منهما موجبة للحكم فى الموضع الذى وجدت فيه[1] .

يبين صحة هذا أن أحد العمومين إذا كان أعم من الآخر وكان الآخر أخص منه لم يوجب ذلك قوة الأعم منهما وترجيحه على الآخر من حيث كان ما يفيده أحدهما أكثر مما يفيده الآخر ، بل الناس فى ذلك على قولين ، فمنهم من يرجح الأخص ويجعله أصلاً ويحمل عليه الأعم ، وإليه ذهب من خالفنا فى هذه المسألة[2] ومنهم من يرجع فى ترجيح أحدهما على الآخر إلى الدليل الذى يوجب ذلك ، فأما * ترجيح الأعم على الأخص من حيث كان أكثر فوائد فليس بقول لأحد . وهذا

---

(١) الترجيح يكون بين العلتين الظنيتين وليس بين القطعيتين ، ولذا لا مانع من ترجيح اكثرهما فروعاً لأنها اكثر فائدة كتعليل الشافعية الربا فى البر بالطعم فإنه ارجح من تعليل الحنفية بالكيل . لأن الحنفية جوزوا بيع الحفنة بالحفتين لأنهما ليستا مكيلتين والشافعية منعوا منه .

(٢) وصرح السمرقندى فى الميزان ص ٧٤٠ ان المقصود هو الشافعى حيث قال : «وهو على أصله لازم ، فإن عنده الخاص أولى من العام فى الكتاب والسنة ، والقياس فرعهما ، فكيف خالف الفرع الأصل » .

* بداية اللوحة : ١٥١

يبين أن اعتباره قوة العلة بكثرة فوائدها لايصح[1] .

فإن قال قائل : الفرق بين العمومين فى هذا الباب وبين العلتين هو أن العمومين يمكن البناء فيهما فيجعل الخبران كأنهما خبر واحد ، وليس هكذا سبيل العلتين لأن البناء فيهما لايصح فلابد من الترجيح ، فلذلك رجحنا إحداهما على الأخرى لكثرة الفوائد .

قيل له : إنما جمعنا بينهما لنبين أن كثرة الفوائد لاتوجب قوة الدليل الذى يختص بها على غيره ، ومن يبنى الأعم على الأخص ويجعلهما كخبر واحد فإنه إنما يجريهما هذا المجرى حكماً لاعلما بأنهما ورداً معاً وإنما نسلك هذه الطريقة ضرورة من حيث لانجد لأحدهما ترجيحاً على الآخر ولو كانت كثيرة الفوائد توجب لما يختص بها ترجيحاً على غيره لكان لا وجه لبناء الأعم على الأخص واجرائهما مجرى خبر واحد وحملهما على أنهما ورداً معاً . وهذا يبين صحة الاستشهاد بالعمومين إذا كان أحدهما أخص من الآخر فى أن كثرة الفوائد لااعتبار بها فى باب القوة ووجوب الترجيح على أن البناء فى حكم العلتين ممكن وإن كان لايصح فيهما .

---

(١) أبطل جمع من الأصوليين قياسهم كثرة الفروع فى العلة على العموم فى الكتاب والسنة باعتبارين وهما وجود الفارق بين العموم فى العلة . حيث أنه يمكن ان يبنى أحدهما على الآخر فى النصوص ولا يمكن ذلك بين العلتين . وكذلك لأن دلالة العام فى النصوص ظنية لأنه قلما بقى عام على عمومة فدلالة الخاص على أفراده وشموله لها أقوى من دلالة العام ، انظر التمهيد وشرح اللمع وإحكام الفصول .

والجواب عن الوجه الأول : إن موضوع القياس إنما يقتضى تعليق الحكم بالعلة إذا ثبتت ودلت الدلالة على صحتها ولم يمنع من ذلك مانع ، هذا هو الذى يقتضيه الغرض بالقياس . فأما كثرة الفروع وقلتها فليس مما يوجد عند ثبوت القياس وموضوعه ، لأن موضوعه إنما يفيد تعليق الحكم بالعلة على الشرائط التى ذكرناها فقط ، وإنما يؤخذ ذلك فى اعتبار المواضع التى توجد فيها العلة ، فإن كانت كثيرة كانت الفروع التى هى الأحكام كثيرة ، وإن كانت قليلة كانت الأحكام مثلها ، وهذا يبين فساد قولهم . إن العلة التى تكون فروعها أكثر فإنها تكون أشد مطابقة لموضوع القياس وللغرض به ، فيجب أن يصير أقوى .

والجواب عن الثانى : إن أحد العمومين إذا كان يفيد الحكم فى مائة شيء والآخر فى ما دونها يجب أن ينظر فيهما ، فإن كان مايفيد الحكم فى الأقل يفيده على وجه ينافى الآخر الذى يفيد الحكم فى الأكثر ، وهو الذى قدمنا ذكره من أن ترجيح الأعم على الأخص إذا تجرد ليس[1] بقول لأحد[2] ، وأن من يخالفنا فى هذه المسألة فإنه يرى بناء[3] الأعم على الأخص دون ترجيحه وإن كان يفيد الحكم فى الأقل على وجه لا ينافى الآخر وليس هناك ترجيح لأنا إذا أخذنا بما يفيد الحكم فى الأكثر فقد أخذنا بموجب الخبر الآخر وبحكم الزيادة التى فى الخبر الأعم فحكمهما لايشبه حكم العلتين إذا تنافيا فكيف يصح أن يجعل حكمهما أصلاً لحكم العلتين المتنافيتين إذا كانت إحداهما أعم من الأخرى واحتيج إلى الترجيح

(١) فى المخطوطة (أليس)
(٢) المراد بناء الأعم على الأخص فى النصوص لم يقل به أحد .
(٣) فى المخطوطة كتبت الكلمتان [يرابنا]

والجواب عن الثالث : إن الوجه الذى فى ترجيح العلة المتعدية على مالا يتعدى ، ان مالا يتعدى منها لايفيد حكماً بتة على ما بيناه فيما تقدم ، فموضوع القياس يمنع من ترجيحها على العلة المفيدة للحكم ، وليس هكذا سبيل العلتين إذا كانت إحداهما أعم من الأخرى ، لأن كل واحدة منهما مفيدة للحكم فى موضعها وإنما يختلفان فى قلة الفروع وكثرتها ، وقد بيّنا أن ذلك مما لايؤثر فى باب القوة .

مسـألـة

قال : من الفقهاء من يذهب إلى أن إحدى العلتين إذا كانت مستنبطة من أصول كثيرة(١) وجب ترجيحها على العلة المستنبطة من أصل واحد * واحتج فى ذلك بأن ما تشهد له أصول كثيرة يجب أن يكون أقوى مما يشهد له أصل(٢) واحد وبأن العلة لابد من أن تستند إلى أصل ، فإذا كان ما تسند إليه أكثر كانت أقوى(٣) .

والصحيح عندنا أن ماذهب إليه على الاطلاق لايصح ، بل يجب أن ينظر فى الأصول التى تستنبط منها العلة ، فإن كانت مع كثرتها طريق التعليل فيها واحداً بأن يكون الحكم الذى هو المعللّ واحداً فى الكل فذلك لايوجب ترجيح العلة ،

---

(١) فى بعض كتب الأصول إذا كانت مستنبطة من أصلين ، والمقصود مجرد الكثرة . وبهذا القول قال أبو إسحاق الشيرازى فى كتبه الثلاثة التبصرة واللمع وشرحه والباجى فى إحكام الفصول ص ٧٥٩ وأبو الخطاب فى التمهيد ٢٣١/٤ والرازى فى المحصول ٦٢٤/٢/٢ وابن السبكى فى جمع الجوامع ٣٧٤/٢ ونسبه الشيرازى فى التبصرة ص ٤٩٠ للشافعية وكذلك فى شرح اللمع ٩٥٣/٢ ومثل لها الباجى فى إحكام الفصول : بقول المالكى فى إثبات النية فى الوضوء بأنها عبادة فافتقرت إلى النية كالصلاة والصيام والزكاة والحج والتيمم فيقول الحنفى بأنها طهارة بالماء فلم تفتقر إلى النية كغسل النجاسة . فيقول المالكى علتى أولى لأنها تشهد لها أصول كثيرة وعلتكم لا يشهد لها إلا أصل واحد ، وكثرة شهادة الأصول تقوى غلبة الظن .

* بداية اللوحة : ١٥٢ .

(٢) فى المخطوطة قبل كلمة (واحد) يوجد (له) وهى زائدة .

(٣) شبه أبو اسحاق الشيرازى فى شرح اللمع ص ٩٥٤ كثرة الأصول بما يعضده ظاهر ، فما يعضده ظاهر أولى وكذلك كثرة الأصول .

وإن كان طريق التعليل فيها مختلفاً بأن يكون المعلل أحكاماً مختلفة ، فذلك يوجب ترجيحها ، وإنما قلنا ان القسم الأول لايوجب الترجيح لأن العلة التى يثبت لها الفرع إذا كان طريق التعليل بها واحداً فلا فصل بينهما وبين العلة المستنبطة من أصل واحد فى طريق ثبوتها إذ ليس هناك إلا طريقة واحدة فى التعليل ، وإن كان الحكم الذى انتزع منه إحدى العلتين يوجد فى مواضع كثيرة .

وأما القسم الثانى فالكلام فيه بيّن لأن الأصول التى تستنبط منها العلة إذا كان قد اختلف طريق تعليلها وأحكامها مختلفة فقد كثرت شواهد العلة ، وهذا يوجب قوتها[1] ، ويكون سبيلها مع الأخرى سبيل حكمين يثبت أحدهما بأخبار كثيرة ويثبت الآخر بخبر واحد فى أن ما يثبت بأخبار كثيرة يجب ترجيحه على الاخر إذا تنافيا ز فالأول مثل رد النية فى الوضوء إلى الكفارات بأنها مبدل عن بدل يحتاج إلى النية ، لأن الكفارات التى يرد إليها وإن كانت كثيرة فإن طريقة التعليل واحدة والثانى أن يرد إلى العبادات المختلفة المفتقرة إلى النية بطريق مختلفة[2] .

فإن قال قائل : هلا شبهتم القسم الأول من العلتين بما يشهد له أخبار كثيرة ؟

قيل له : لأنها وإن كانت مستنبطة من أصول كثيرة فالحكم فى جميعها حكم واحد ، وإذا كان الحكم واحداً كان طريق التعليل واحدا وليس هنا كزيادة الشهادات فذلك يمنع من تشبيهه بالحكم الذى تشده له اخبار كثيرة .

---

(١) هذا التفصيل موافق لما ذهب إليه إمام الحرمين فى البرهان ١٢٧٨/٢ والغزالى فى المنخول ص ٤٤٧ والمستصفى ص ٥٣١ . ونقله أبو الحسين فى المعتمد ٨٥١/٢ عن عبد الجبار بن أحمد حيث قال : وقال قاضى القضاة رحمه الله : «لا يرجح به إذا كانت طريقة التعليل واحدة وإن كانت طريقته غير واحدة رجح به » ومثل الغزالى فى المنخول ص ٤٤٧ لما لا يرجح به لأن طريقة واحدة بقولهم : « ماجاز بيعه جاز رهنه ثم يقاس على الدار والعبد والفرس ، فلا يرجح لأن الأصول هنا متحدة» .

(٢) مثل لهذا الغزالى فى المستصفى ص ٥٣١ بتعليل الربا فى البر بالطعم ويشهد له أصل آخر وهو الملح لأنه طعم . ولكن إذا علل بالقوت لم يشهد له أصل آخر فرجح التعليل بالطعم .

والجواب عما احتج به من خالفنا فى المسألة مابيناه فى الجواب عن السؤال ، وهو أن استنادها[1] إلى أصول كثيرة إذا كان بطريقة واحدة فى التعليل وكان الحكم الذى انتزعت منه حكماً واحداً فى الكل فليس هنا كشهادة أصول كثيرة ، والطريق الذى به ثبت العلة واحدة ، وهذا يوجب أن لاينفصل حكمها عن حكم العلة المستنبطة من أصل واحد فى باب القوة على مابيناه ، وشهادة الأصول التى بها ترجح إحدى العلتين على الأخرى لايجرى هذا المجرى ، فهذا بيِّن[2] .

فإن قال قائل : ماصورة شهادة الأصول عندكم ؟

قيل له : الذى يجب أن يعتبر فى هذا الباب أن كل ما كان له مدخل فى إثبات الحكم الذى تفيده العلة بنفسه أو بواسطة فإنه يصح أن يكون شاهداً للعلة ، وجميع مايجرى هذا المجرى ينقسم قسمين :

أحدهما : أن يكون الأصل مفيداً لحكم العلة بعينه ومثبتاً له .

والثانى : أن يكون مفيداً لما يجانس حكم العلة ويناسبه .

والأول ينقسم فمنه ما يكون طريقه العلم كالنص المقطوع عليه والسنة المعلومة وإجماع الأمة ، فما كان من هذا القبيل فإنه لايجوز وصفه بأنه يشهد للعلة وأن العلة ترجح به ألا مجازاً وتوسعاً ، لأن الحكم به يثبت[3] ، والعلة تجرى مجرى المؤكدة ، والمقصد بالترجيح قوة طريق الحكم ، وإذا كان الحكم ثابتا بما طريقه العلم لم يكن للتقوية فيه مدخل ، لأنها إنما تدخل فيما طريقه الظنون .

---

(١) فى المخطوطة (إسنادها) .

(٢) ينظر أيضا فى المسألة : ميزان الأصول للمسرقندى ٧٣٩ ، وإرشاد الفحول ص ٢٨٣ وروضة الناظر ص ٣٩٢ والمسودة ص ٣٧٨ وجمع الجوامع مع البنانى ٣٧٤/٢ واللمع ص ٦٧ .

(٣) أى يثبت الحكم بما طريقة العلم كالنص المقطوع به سواء أكان كتاباً أم سنة وكذلك الاجماع . وبذلك لا يكون ثابتاً بالعلة . لأن القياس يفيد الظن وهذه تفيد القطع . وينظر المستصفى ص ٥٢٩

ومنه مالا يكون طريقه العلم كالظواهر المعرضة للتخصيص وأخبار الآحاد إذا دخلها التعارض ، فهذا مما يجوز أن يجعل شاهداً للعلة وأن يرجح به ، لأنه مما يقوى الظن فى تعلق الحكم بها .

والثانى[1] : مثل أن يستشهد للعلة الموجبة للنية فى الوضوء بالعبادات المفتقرة إلى النيات وما يجرى مجرى ذلك * من حيث كانت تلك النيات مجانسة لهذه النية من حيث كانت شروطاً فى صحة العبادة وإن لم تكن هى بعينها ولا مختصة بما يختص بها وهذا القسم لافصل فيه بين أن يكون طريقه العلم أو الظن فى صحة ترجيح العلة به وكونه شاهداً له ، والفرق بين هذا وبين القسم الأول هو أن الأول يثبت به الحكم من دون العلة ، وليس هكذا حكم هذا القسم ، لأن الحكم فيه إنما يثبت بالعلة دون الأصول . فهى تصح أن تكون شاهدة لها سواء كان طريقها العلم أو الظن .

---

(١) وهو ما يفيد ما يناسب حكم العلة ، وليس حكم العلة نفسه .

* بداية اللوحة : ١٥٣ .

مسألة

قال : اختلف أهل العلم فى إحدى العلتين إذا كانت مفيدة لحكم العموم الذى تقتضيه والأخرى مخصصة له[1] .

فمنهم من ذهب إلى أن المطابقة للعموم لا ترجح على الأخرى[2] .

ومنهم من ذهب إلى ترجيحها وإلى هذا ذهب بعض شيوخنا[3] .

وليس لأحد أن يقول : كيف يصح هذا الخلاف مع الاتفاق على أن العلة ترجح بشهادة الأصول ، لأن الأصول التى تعتبر شهادتها للعلل لابد من أن يكون ثبوتها وكونها مفيدة متفقاً عليه ، وإنما يقع الخلاف فى أن فوائدها هل تشهد للعلة

---

(١) ينظر الكلام على هذه المسألة فى شرح الكوكب المنير ٤/٧٣٣ والتمهيد لابى الخطاب ٤/٢٣٣ وروضة الناظر ص ٣٩٢ والمعتمد ٢/٨٥٠ والمحصول ٢/٢/٦٢٧ وإرشاد الفحول ٢٨٣ والبرهان ١٢٩١ والمستعفى ص ٥٣١ والإبهاج ٣/٢٤٥ والمنخول ص ٤٤٢ وشرح تنقيح الفصول ص ٤٢٦ ، واحكام الفصول ٧٦١ ، ٧٥٧ وشرح اللمع ٢/٩٥٢ ، ٩٦٣ ، وجمع الجوامع مع البنانى ٢/٣٧٥ .

(٢) قال فى شرح الكوكب المنير ٤/٧٣٣ «يرجح القياس الذى تكون علته عامة للمكلفين على القياس الذى تكون علته خاصة ببعضهم» ونقل القول بعدم الترجيح عن الكرخى وبعض الشافعية ونسب القول بعدم الترجيح أبو الخطاب فى التمهيد ٤/٢٣٣ لبعض الشافعية .

(٣) وذهب للترجيح بها أكثر الأصوليين فاختاره ابن النجار ونسبه أبو الخطاب لابى يعلى وبعض الشافعية والحنفية ونقله أبو الحسين فى المعتمد ٢/٨٥٠ عن قاضى القضاة وارتضاه ، وارتضاه ، فخر الدين الرازى والغزالى فى المستصفى وابن السبكى فى الابهاج وجمع الجوامع والباجى فى إحكام الفصول والشيرازى فى شرح اللمع والقرافى فى شرح تنقيح الفصول .

أم لا ، وليس هكذا المسألة التى ذكرناها ، لأن من يذهب إلى أن العلة المخصصة للعموم تقاوم العلة المطابقة له فإنه لايسلم فائدة العموم ويمنع من إجرائه على ظاهرة فلذلك صح الخلاف فى هذه المسألة[3] .

واحتج من ذهب إلى القول الأول بأن المخصصة يستفاد منها من حكم تخصيص العموم مالا يستفاد منه ولا من العلة الأخرى ، فإذا اختصت بهذه الفائدة فإما أن تكون هى المرجحة على الأخرى أو يستويان فلا ترجح تلك عليها .

وبأن العلتين إذا كانت إحداهما مزيلة لحكم شرعى والأخرى مفيدة له كانت المزيلة أولى ، وهذا سبيل العلتين إذا كانت إحدهما مفيدة لما يفيده العموم والأخرى مخصصة له .

والذى اعتمده من ذهب إلى القول الثانى هو أن هاتين العلتين إذا تساوتا فى إفادة حكم شرعى وكانت إحدهما مطابقة للعموم ومفيدة لحكمه كان العموم شاهداً لها[1] وإذا شهد العموم لها كانت أقوى من الأخرى لأنهما تجريان مجرى النص والعلة إذا تعارضا ، فكما أن النص يكون أقوى من العلة المعارضة له ويجب ترجيحه عليها ، فكذلك العلة التى يشهد لها النص يجب أن تكون أقوى من الأخرى ويجب ترجيحها عليها[2] .

فإن قال قائل : إنما يصح كون العموم شاهداً لها إذا سلم من التخصيص فأما

---

(١) نقل هذا الاشكال وجوابه أبو الحسين فى المعتمد ونسبهما لقاضى القضاه فى الشرح بما يوافق ما ورد هنا .

(٢) فى المخطوطة (له)

(٣) قال الباجى فى إحكام الفصول ص ٧٦١ «استدل المالكية على أن من عدا الوالدين والولدين والأخوة لا يعتقدون بالملك بأن من ملك من تجور شهادته له لم يجب عليه عتقة كالأجنبى فيعارضه الحنفى بأن هذا ذو رحم فوجب أن يعتق بالملك كالوالدين . فيقول المالكى : علتنا أولى لأنها تعم فروعها ، وعلتكم لا تعم فروعها ، لان البنت تعتق على الأم والابن على الأب ، ولا توجد هذه العلة فيهم ، فلا توصف البنت بأنها ذات محرم» .

إذا كانت العلة الأخرى أوجبت تخصيص العموم لم يَسْلم . وهذا يمنع من كونه شاهداً للعلة المطابقة لها .

قيل له :إذ تعارضت العلتان وتساوتا فالعموم سليم ، لأن العلة إنما يصح أن تكون مخصصة له إذ سلمت من التعارض ، وإذا كانت هذه صورتهما فالمطابقة للعموم يجب أن تكون أولى من حيث يشهد لها العموم .

فإن قال : هما ليستا متساويتين ، لأنهما وإن اشتركتا فى أن كل واحدة منهما مفيدة لحكم شرعى فإن العلة الأخرى قد اختصت بإفادة مالا تفيده العلة المطابقة للعموم ، وهو حكم التخصيص(١) .

قيل له : هذه وإن أفادت ماذكرته فإن الأخرى قد أثبتت ما أفادت هذه نفيه ، وهو ثبوت ما يتقضيه العموم ووجوب إجرائه على ظاهره .

فإن قال : مايفيده ظاهر العموم فإنه مستفاد منه لا من العلة .

قيل له : للعلة تأثير فى ذلك ، إذ لولاها لوجب الانتقال عما يقتضيه ظاهره لأجل العلة الأخرى المخصصة له(٢) .

والجواب عن الوجه الأول مابيناه من أن العلة المطابقة للعموم مشاركة للأخرى فى جميع الافادة ، لأنها فى إفادة الحكم الشرعى كهى فتلك وإن أفادت التخصيص فهذه قد أفادت ثبوت مايقتضيه العموم بظاهره ووجوب إجرائه على ظاهره وحقيقته ، وهذا حكم زائد وقد استبدت(٣) * بشهاده العموم له .

---

(١) العلة المفيدة للعموم أكثر فائدة من جهة وجودها فى جميع جزئيات الحكم ، وذكر ابن النجار عن المرجحين للخاصة أنها أرجح لتصريحها بالحكم .

(٢) ذكر القرافى فى شرح تنقيح الفصول ص ٤٢٦ أن من مرجحات التى تعم فروعها أنها إذا لم تعم فروعها تكون بقية الفروع معللة بعلة أخرى ، وتعليل الاحكام المستوية بعلل مختلفة مختلف فيه ، والمتفق عليه أولى .

(٣) أى زادت ،

* بداية اللوحة ١٥٤ .

والجواب عن الثانى : إن المزيلة وجب ترجيحها على الأخرى ، لأنها أفادت ما أفادته الأخرى واختصت بفائدة أخرى ، وهى زوال ما كان ثابتا لأن إفادة الازالة تتضمن ثبوت المزال قبل ورود الازالة ، وليس هكذا سبيل العلة المخصصة للعموم ، لأنها لاتفيد إثباتاً بتة ، وإنما تفيد عند المعتل بها أن الله تعالى لم يرد بالعموم. الحكم الذى تناولته بالتخصيص فالمستفاد بها على الحقيقة هو ماكان معلوماً بالعقل من النفى .

مســألـة

قال : قد ذكرنا فيما تقدم الخلاف فى الخبرين إذا كان أحدهما موجباً للحد والآخر مسقطاً له ، وكذلك إذا كان أحدهما موجبا للعتاق والطلاق والآخر مسقطاً لهما والخلاف فى العلتين كالخلاف فى الخبرين فى هذا الباب . وقد ذكّرنا مايحتج به من يقول إن الخبر الموجب لاسقاط الحد يجب أن يرجح على الخبر الموجب لاثباته ، وذلك بعينه هو الذى يعتمد فى أن العلة المسقطة للحد أولى من العلة التى تثبته . والكلام على ذلك هو ما أوردناه هناك ، ولا وجه لاعادته[1] .

فأما العلة المثبتة للعتاق فإنها يجب أن تكون أولى من العلة المسقطة له ، لأنه حكم شرعى طارىء[2] على الرق فالمثبت له يجب ترجيحه .

---

(١) أحال المصنف الخلاف فى ترجيح العلة الموجبة أو النافية للحد والطلاق والعتاق على ماسبق . بحثه فى تعارض الأخبار فى ذلك وهو فى الجزء المفقود من الكتاب . ولكن يمكن بالرجوع للمعتمد ٦٨٣/٢ معرفة رأى قاضى القضاة وتلميذه . نقل أبو الحسين عن عبد الجبار ان الخبر الموجب للحد والمسقط له هما سواء . ونقل عنه أيضاً فى الشرح أن الخبر الموجب للرق والخبر الموجب للحرية سيَّان . ولم أجد له نقلاً بالنسبة للخبر المثبت للطلاق والنافى له . وهو يرى أن درء الحدود بالشبهات فى درئها عن أعيان الأشخاص لا فى إثبات الأحكام العامة . وينظر ما يتعلق بهذه الثلاثة : التبصرة ٤٨٥ ، ٤٨٧ ، والمعتمد ٦٨٣/٢ ، ٨٤٩ وشرح الكوكب المنير ٦٨٩/٤ ، ٦٩١ ، ٧٣٤ ، وروضة الناظر ص ٣٩١ . الاحكام للآمدى ٢٦٣/٤ شرح اللمع ٩٦٢/٢ ، ٩٦٣ المحصول ٥٨٩/٢/٢ إرشاد الفحول ص ٢٨٣ ، إحكام الفصول ص ٧٦٧ ، ٧٦٩ واللمع : ٦٨ ، والمسودة ص ٣٧٧ والتمهيد لأبى الخطاب ٢٣٥/٤ ، والبنانى على جمع الجوامع ٣٦٨/٢ ، ٣٦٩ وغيرها .

(٢) فى المخطوطة (طارٍ) .

فصــــل

إن قال قائل : جميع ماذكرتم من الخلاف فى التراجيح فإنه إنما يثبت بعد ثبوت أصل الترجيح ، فما الدليل على ذلك ؟ ولم يجوز أن يكون الاعتبار فى تعليق الحكم بالعلة هو بقيام الدلالة على صحة كونها علة ، فإذا ثبت ذلك لم يعتبر فى تعليق الحكم بها حال علة أخرى منافيه لها فى مزيد القوة أو نقصها ؟

قيل له : الذى يدل على صحة اعتبار الترجيح فى العلل أنه قد ثبت أنَّ الفروع الاجتهادية الحق غير متعين فيها[1] ، وإنما كلف كل واحدٍ من المجتهدين أن يعمل بما يوجبه غالب الظن الحاصل عن الأمارة ، وتعُبُدٌ بأن يعتبر الأشبه فيما يجمع بين الفرع والأصل ويثبته للفرع من حكم الأصل ، وكما يُتعبد بغالب الظن فى ذلك فلا يمتنع أن يُتعبد بما هو أغلب الظنون عنده ، وقد ثبت اعتبار هذا فى طريقة القياس ، وقد علمنا أن غلبة الظن قد تتزايد بأمور تنضاف إلى الأمارة ، وهذا معلوم عند العقلاء فيما يتعلق بأمور الدنيا . وإذا ثبتت هذه الجملة علم أنه لايمتنع فى العلتين وإن تساوتا حصول علامة الظن بتعلق الحكم بكل واحد منهما أن تنضاف إلى إحداهما فيما يتعلق بطريقتها وما يجرى مجرى ذلك أمور تقتضى تزايد قوة الظن فى تعلق الحكم بها مالا ينضاف إلى الأخرى ولا يحصل لها فيلزم المجتهد تعليق الحكم بها دون الأخرى لتزايد قوة الظن بصحة الحكم الموجب منها . وقد ثبت عن الصحابة اعتبار ما يجرى هذا المجرى ، لأن المعلوم من كل واحد أنه إنما كان يعتبر فى الحكم الذى يذهب إليه ويخالف فيه غيزه قوة اجتهاده عنده وماحصل من تزايد غلبة الظن فيما اختاره مالم يحصل لمن خالفه على موجب ظنه ، وإذا كان

---

(١) (فيها) إضافة من المحقق .

هذا هكذا ثبت اعتبار الترجيح[1] .

فإن قال قائل : إذا كان حصول تزايد العدد فى إحدى[2] البينتين إذا تعارضتا لايوجب ترجيحها على الأخرى فما أنكرتم من أن يكون اختصاص إحدى العلتين بأمر يقتضى قوتها لايوجب ترجيحها على الأخرى .

قيل له : الفصل بين الموضعين ظاهر ، وهو أن المعتبر فى باب الشهادات ليس هو تزايد غلبة الظن وإنما المعتبر فيها حصول الظن عند عدد مخصوص من الشهود وقد حصلت فيهم صفات مخصوصة ، ولا اعتبار بغير ذلك ، فإذا حصلت هذه الشروط فى البينة كان سبيلها ذلك * .

فإن قيل : لايمتنع أن يتضح الدليل بالترجيح .

فالجواب : إن الدليل المقطوع عليه لابدَّ من أن يكون مستقلاً بنفسه فى أن النظر فيه يوجب العلم بالمدلول ، وهذا يغنى عن تشييده[3] بغيره ويمنع من حاجته إلى الترجيح .

فإن قيل : ألستم تقولون فى بعض الأدلة إنه أوضح من دليل آخر ؟

---

(١) وبذلك يكون دليل الأخذ بالأرجح والاشتغال بالترجيح إجماع الصحابة والعقل .
(٢) فى المخطوطة (أحد)
* بداية اللوحة ١٥٦ ، ولوحة : ١٥٥ مكتوب فيها وصية مكتوبة فى ذى الحجة سنة ١٣١٣ بخط غير خط المخطوطة .

فالجواب : إن المراد بذلك أن الفهم إليه أسرع أو الشبه فيه أقل ، وليس المراد به أن دليلاً يكون أوضح من دليل أو يكون فى الادلة مالا يستقل بنفسه ويحتاج إلى تشنيده[1] بغيره ، وهذا بينٌ .

(١) المعنى «تقويته بغيره» والكلمة غير واضحة .

مسألة

قال : اختلف أهل العلم في القول بالاستحسان في مسائل الاجتهاد(١) .

فمنهم من منع منه وهو قول الشافعي(٢) وأصحابه وبشر المريسي(٣) .

---

(١) لم تتوارد أقوال المجيزين للاستحسان والمانعين على محل واحد ، ولذا لايتصور وجود خلاف معنوى بينهم إلا فى صورة واحدة ، وهي القول الذى يلزم عليه أن تخصيص للعلة ، لأن بعضهم يمنع تخصيص العلة كما تقدم . وأما من حيث اللفظ اعترض بعضهم على تسميته استحسانا لأنه لا يخرج عن العمل بالراجح من الأدلة عند التعارض فقالوا إفراده باسم خاص ليس بوجيه .

أما ما ينسب للامام أبي حنيفة رحمه الله ونقله عن الشافعي وبشر المريسي على مافى شرح اللمع ٩٦٩/٢ والتبصرة :ص ٤٩٢ وهو : «ترك القياس لما استحسنه الانسان من غير دليل» فهو باطل بإجماع الأمة قبله وبعده . وكفّر الغزالى فى المنخول ص ٣٧٥ قائله والمتمسك به . وقال فى المستصفى ص ٢٤٩ من عجز من أصحابه عن نصرة الاستحسان فسّره بما يتوافق مع رأى الجمهور ، ونفوا ما ينسب للإمام وأنكروه ، فهو مجمع على بطلانه حتى من أصحابه . وما نسب إليه قد يشهد إلى أنه كان يقول به تأليف الشافعي كتابه الموسوم بإبطال الاستحسان . وما ذكره من إبطال الاستحسان فى رسالته ص ٥٠٣ ـــ ٥٠٨ وقال فيه قولته المشهورة «من استحسن فقد شرع» ويشهد لذلك ما نقل عن الإمام فى مسألة شهود الزوايا أنه قال «القياس أن لا يجب الحد لكن استحسن أن يرجم» وينظر المبسوط ٦١/٩ وأصول السرخسى ٢٠٣/٢ .

(٢) الذى منع منه الشافعي على مافى الرسالة ص ٥٠٣ وفى كتاب إبطال الاستحسان المطبوع مع الأم ٢٦٧/٧ ط بولاق هو الاستحسان فى غير دليل وهو المنسوب لابى حنيفة رحمه الله . لأنه ورد عنه استعمال الاستحسان كقوله فى المتعة استحسن أن تكون ثلاثين درهما واستحسن أن تثبت الشفعة للشفيع إلى ثلاثة أيام واستحسن أن يترك للمكاتب شيىء من نجوم الكتابة .

(٣) هو بشر بن غياب المريسى المعتزلى المتكلم كان من أب يهودى يعتقد الإرجاء ، أنكر =

ومنهم من ذهب إلى صحته وهو قول أصحاب أبي حنيفة(١) ، وإليه ذهب شيخنا أبو عبد الله رحمه الله .

واختلف القائلون به فى حده فمنهم من قال : « إنه ترك قياس إلى قياس آخر على سبيل الترجيح » .

ومنهم من قال : « إنه يختص العلة بأى وجه من الوجوه كان » .

والذى حصّله شيخنا أبو عبد الله رحمه الله فى معناه « إنه العدول عن الحكم فى القول بحكم نظائره لدلالة تخصه »(٢) قال : ولا فصل بين أن تكون الدلالة

عذاب القبر والميزان والجنة والنار ورؤية الله فى الآخرة . رمى بالزندقة والكفر ، له أقوال غريبة فى الفقه منها جواز أكل لحم الحمار . كان مكروها جداً من العلماء. ينسب الى «مريس» قرية فى النوبة بمصر ، تتلمذ على أبى يوسف . توفى سنة ٢١٦ هـ أو بعدها له ترجمة فى وفيات الأعيان ١٣٣/١ شذرات الذهب ٤٤/٢ البداية والنهاية ٢٨/١٠ النجوم الزاهرة ٢٨٨/٢ طبقات الفقهاء ص ٨٧ . الفوائد البهية ص ٥٤ .

(١) اختلفت عبارات أصحاب أبى حنيفة والحنابلة فى الاستحسان المعتد به عندهم . فحده أبو يعلى على مافى التمهيد لأبى الخطاب ٩٣/٤ «بأنه ترك حكم إلى حكم هو أولى منه» وهو قريب مما نقل عن أبى الحسن الكرخى وأبى عبد الله البصرى وينظر فى حد الاستحسان وخلاف العلماء فيه : الاحكام لابن حزم ١٦/٦ ، الوصول إلى الأصول ٣١٩/٢ ، التوضيع على التنقيح ٨١/٢ . شرح تنقيح الفصول ص ٤٥١ ، اللمع ٦٨ ، المعتمد ٨٣٨/٢ ، إحكام الفصول ص ٦٨٧ البرهان ١٣٦٢/٢ . منتهى ان الحاجب ص ٢٠٧ الاحكام للامدى : ١٥٦/٤ جمع الجوامع مع البنانى ٣٥٣/٢ ، التمهيد لابى الخطاب ٨٧/٤ ، شرح الكوكب المنير ٤٢٧/٤ ، المحصول ١٦٦/٣/٢ ، إرشاد الفحول ص ٢٤٠ الابهاج ١٨٨/٣ روضة الناظر ص ١٦٧ وغيرها .

(٢) نقله أبو الحسين فى المعتمد ٨٤٠/٢ عن أبى الحسن وضعفه بأنه يلزم عليه أن العدول عن العموم إلى التخصيص يكون استحسانا ، ويلزم عليه أن يكون القياس الذى يعدل إليه عن الاستحسان استحسانا . وقال ينبغى أن يقال « الاستحسان هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الالفاظ لوجه هو أقوى منه وهو فى حكم

التى لأجلها وقع العدول ظاهر الكتاب أو السنة أو الاجماع قولاً أو عملاً أو القياس أو الاستدلال أو الاجتهاد بعد أن يكون أقوى مما لأجله حكم فى نظائره بخلاف حكمه وأولى منه ، ولا فصْل أيضاً فى المعدول عنه بين أن يثبت بظاهر الكتاب أو السنة أو القياس أو الاجتهاد ، وذكر لذلك نظائر كثيرة .

منها : ماقالوه من أن القياس يوجب فى من يحلف بأن ما يملكه صدقة فى المساكين ، أو أن أمواله صدقة فيهم أن لايكون بينهما فصل فى وقوع ذلك على جميع مايملكه ، إلا أنهم استحسنوا أن يكون قوله : أموالى صدقة محمولاً على أموال الزكاة دون سائرها لقوله تعالى : ﴿ **خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها** ﴾[1] فعدلوا فى هذا الموضع عن الأصل إلى ما قالوا به استحسانا لأجل هذا الظاهر[2] وقووه[3] على الأصل الموجب للتسوية بين المسلمين .

ومنها : إن القياس يوجب أن يكون حكم من سبقه الحدث حكم المتعمد فى فساد صلاته ، من حيث كان الحدث المتعمد وغير المتعمد سواء فى المنع من الدخول فى الصلاة مع حصوله ، إلاَّ أنهم استحسنوا القول بأن من سبقه الحدث لاتبطل صلاته[4] لأجل الخبر الوارد فى ذلك[5] وكذلك الصائم إذا كان ناسياًفإن

الطارىء على الأول» وقد أجاد الغزالى فى المنخول ص ٣٧٥ حيث ذكر اربع صور للاستسحان يدل عليها تعريف أبى الحسن الكرخى .

(١) سورة التوبة : ١٠٣ .

(٢) تخصيص قول من قال : «اموالى صدقة» على سبيل الحلف أو النذر بقوله تعالى : «خذ من أموالهم صدقة» فيحمل على المال الزكوى نسبه ابن قدامة فى المغنى ٨/٩ لأبى حنيفة . وقال وعنه فى غيره روايتان . أحدهما لا يلزمه شيىء من غير الزكوى والثانية يلزمه ونقل عن الشافعي والنخعى وعمثان البتى أنه يتصدق بماله كله .

(٣) فى المخطوطة (وقوة)

(٤) انظر فتح القدير مع شرحه لابن الهمام ٣٧٧/١ والمحلى لابن حزم ١٥٣/٤ وانظر كتاب الأصل لمحمد بن الحسن ١٦٨/١ ولكن يشترط ان لا يتكلم فإن تكلم استأنف .

(٥) الخبر الوارد فى ذلك رواه الدارقطنى فى باب الوضوء من الخارج من البدن ١٥٥/١ =

القياس يوجب فساد صومه ، ولا فرق فيما ينافى وجود الصوم بين أن يكون واقعاً باختيار الصائم أو بغير اختياره فى إفساده للصوم كالحيض وغيره ألا أنهم استحسنوا القول بأنه لايفسد صومه لأجل الخبر وتركوا القياس فيه(١) .

ومنها : إن القياس يوجب فساد سَلَمِ الموزون فى الموزون وإن كان رأس المال ثمنا من حيث كانت إحدى علتى الربا وهى الوزن حاصلة إلا أنهم استحسنوا تخصيص جواز ذلك لأجل الاجماع(٢) . وكذلك القول فى الاستصناع ودخول الحمام بالأجرة ، فإنهم قالوا إن ما يجرى هذا المجرى من الاجارات يكون فاسداً لما يدخله من الجهالة ، إلاّ أنهم استحسنوا جواز ذلك لاتفاق الناس على العمل به(٣) .

ومنها : إن القياس يوجب جواز عقد السلم وإن حصل الافتراق من دون قبض العين التى هى رأس المال لأنه ليس بصرف ، وإنما هو عين بدين ، إلا أنهم أفسدوا هذا العقد استحساناً لدليل يخص هذا الموضع ، وهو أنه قد ثبت النهى عن بيع

= والبيهقى فى السنن الكبرى ٢/٢٥٥ من حديث ابن جريج عن أبيه بلفظ : « إذا قاء أحدكم أو قلس او وجد مذياً وهو فى الصلاة فلينصرف وليتوضأ وليبن على صلاته » وانظر اللباب فى الجمع بين السنة والكتاب : ١/٢٩٩ .

(١) أكثر العلماء يوافقون الحنفية فى أن الأكل ناسياً لا يفطر للحديث المتفق عليه عن أبى هريرة «إن أكل أحدكم أو شرب ناسياً فليتم صومه فإنما أطعمه الله وسقاه» ونقل الخلاف عن ربيعة ومالك فى المغنى لابن قدامة ٣/١١٦ وانظر رأى المالكية فى التفريع لابن الجلاب ١/٣٠٥ والمهذب للشيرازى ١/١٩٠ ، ومواهب الجليل من أدلة خليل ٢/٣٧ .

(٢) انظر الأصل لمحمد بن الحسن ٥/٢ .

(٣) الأمة مجمعة على جواز الاستصناع إلا ما يحكى عن عبد الرحمن الأصم مع أن القياس عدم الجواز لوجود الجهالة . وذلك لعدم صلاح الحياة واستمرارها إلا بذلك لتعذر تعلم كل إنسان كل الصناعات أو بذلها لمن يريدها مجاناً . وانظر فى ذلك المغنى ٥/٤٣٣ ، ٤٦٣ وروضة الطالبين ٥/١٩٤ .

وأما بالنسبة لأجرة الحمام ، فالأصل أنها إجارة فاسدة لعدم معرفة مقدار الماء ومدة المكث وإنما أباحها الجمهور للعرف اتفق عليه الناس وأقر فى زمنه صلى الله عليه وسلم .

ماليس عند الانسان ولم يستثن منه إلا السَّلَم * وقد ثبت أن السَّلَم والسَّلَف من طريق العبارة واحد فإذاً المستثنى من هذا الأصل ليس إلا ما ينطلق عليه اسم السلف ، وذلك لايصح إلا بحصول القبض فى حال العقد[1] .

وقد أورد مسائل كثيرة سوى هذه تركنا ذكرها تجنباً للاطالة .

واحتج القائلون بالمذهب الأول بوجوه :

(**الأول**)[2] : إن القول بما يستحسنه الانسان هو قول من طريق الشهوة والهوى ، لأن مايهواه الانسان فإنه يوصف بأنه يستحسنه ، وإثبات الأحكام بما يجرى هذا المجرى لايصح ، وحكوا عن القائلين بالاستحسان أنهم حكموا بصحة ماأثبتوه استحساناً من غير دلالة ولا حجة[3] .

(**الثانى**) : إن المقول به من طريق الاستحسان لايخلو من أن يكون مقولاً بحجة أو بغير حجة ، فإن كان مقولاً بغير حجة فلا خفاء بفساده ، وإن كان مقولاً بحجة فيجب أن يكون سبيله سبيل سائر الأحكام الثابتة بالحجج والأدلة ، ولا معنى لتمييزه عنها بأنه مقول من طريق الاستحسان[4] .

(**الثالث**) : إن مايستحسنه الانسان لو كان حقاً لوجب أن يكون جميع المذاهب الفاسدة التى يستحسنها أربابها كمذهب الخوارج وغيرهم حقاً ، فإذا بطل هذا ثبت أن الاستحسان لايكون طريقاً إلى الحق .

---

* بداية اللوحة : ١٥٧ .

(١) انظر رأى محمد بن الحسن فى الأصل ١٨/٥ ، ٢٥ انظر المهذب للشيرازى ٣٠٧/١ ووافق الشافعية الحنفية على عدم جواز تأخير قبض رأس المال عن المجلس .

(٢) رقمت هذه الوجوه لتتناسب مع أجوبتها التى وردت مرقمة .

(٣) لم ينسب الاستحسان الذى هذه صفته إلاَّ للإمام أبى حنيفة ، وأتباعه ينكرون هذه النسبة له .

(٤) وعلى الدليل الثانى يظهر أن النزاع مع الحنفية أنفسهم لماذا خصوا ماعدل فيه عن نظائره لحكم أقوى باسم الاستحسان مع ان كل الشرع مبنى على الاخذ بالراجح .

(**الرابع**) : الاعتراض على مايجعله أهل الاستحسان دليلاً على الحكم الذى قالوا به من طريق الاستحسان وعدلوا فيه عن نظائره ، وذهبوا إلى أنه أقوى من دليل الأصل للعدول عنه ومنازعتهم فى كونه دليلاً لكونه أقوى مما عدل لأجله عنه وإيراد مايجرى مجرى التشنيع بأن يدعى عليهم أنهم حكموا بالحكم الذى ثبت بالدليل فى موضع دون موضع(١) .

والذى يدل على القول بصحة الاستحسان : إن المخالف فى ذلك لايخلو من أن يكون مخالفاً فيما يتعلق بالمعنى أو يتعلق بالعبارة ، والخلاف فى المعنى مع ماحصلناه من معنى الاستحسان وبيناه من المراد بذلك لايخرج عن أقسام :

إما أن يمنع من ذلك من حيث يذهب إلى أن العلل وسائر الأدلة الشرعية لايصح تخصيصها وإثبات الحكم من طريق الاستحسان لايتم إلا بذلك ، وهذا قد دللنا على صحته فيما تقدم .

أو يقول : إن الترجيح فى الأدلة الشرعية وتقوية بعضها على بعض لايصح ، وهذا أيضاً قد دللنا عليه وبينا صحته .

أو يخالف فيما يعتبره فى ترتيب الأدلة وتقديم بعضها على بعض ، وهذا أيضاً قد بينا الطريقة فيه ودللنا على صحة مانذهب إليه منها .

وإذا ثبتت هذه الأصول صح مانذهب إليه من معنى الاستحسان وبطل كل خلاف فيه من جهة المعنى(٢) .

وأما الخلاف فى العبارة فإنه يسهل إذا سلم المعنى ، وجملة الكلام فيها : إنه إذا

---

(١) هذا فيه إشارة لتركهم العمل بمثل حديث المصراة . فلم يتركوا الأصل وهو وجوب الضمان بالمثل لأجل الدليل الأقوى ، وهو الحديث المتفق عليه .

(٢) القائل بعدم جواز الاستحسان يسلم التخصيص فى سائر الأدلة لكنه لا يسلم بتخصيص العلل . وقد تقدم الخلاف فى ذلك فى مسألة تخصيص العلة وبهذا لا يتحقق نفى الخلاف من جهة المعنى .

ثبت بما بيَّناه إن مايريده بالاستحسان وهو « العدول فى حكم بعض المسائل عن حكم نظائره لدليل يخصه » . وهذا أقوى من الدليل الذى تعلق به الحكم المعدول عنه فى نظائره طريقة معقولة صحيحة فى الاجتهاد لم يمتنع أن يعبر عنها بعبارة نختارها لهذا الضرب من الاجتهاد وتمييزها عن سائر ضروبه وأقسامه[1] ، اولا مانع يمنع من استعمال هذه العبارة فيه ، بل حقيقتها تقتضى صحة استعمالها فى ذلك ، لأن من عَلِمِ حسن الشىء فإنه يوصف بأنه مستحسن له كما أن من يعلم قبحه فإنه يوصف بأنه مستقبح له ، وعلى هذه الطريقة يصح وصف الله تعالى بأن الايمان حسن عنده وأنه مستحسن له وأن الكفر قبيح عنده ، وأنه يستقبحه ، ولهذا قال النبى صلى الله عليه وآله : « مارآه المسلمون حسناً فإنه حسن عند الله »[1] فقد بان بهذه الجملة ثبوت القول بالاستحسان من طريق المعنى والعبارة جميعاً .

فإن قال قائل * : إذا كان الاستحسان عندكم هو العدول إلى حكم الدليل الذى هو أقوى من غيره عما يوجبه ذلك الغير فى نظائره ، فيجب أن يكون الاستحسان هو المعمول به والمقَّدم على غيره أبداً ، وليس هذا مذهبكم ، لأنكم

---

(١) قد يرد نفاة الاستحسان أنه لا يخرج (على ما وصفتموه) عن الأدلة الشرعية التى تثبت اسماؤها واستقر الاصطلاح عليها . فوضع اسم جديد لها يبلبل الأفكار ويشعب المصطلحات .

(٢) الأصح أن الحديث موقوف عن ابن مسعود وأوله : «إن الله نظر فى قلوب العباد» وله طرق : أخرجه أحمد فى المسند ٣٨٧/١ وذكر السخاوى فى المقاصد الحسنة ص ٣٦٧ أن أحمد أخرجه أيضاً فى كتاب السنة ثم قال هو موقوف حسن . وأخرجه الحاكم فى المستدرك ٧٨/٣ فى فضائل الصحابة وقال صحيح الاسناد ولم يخرجاه ووافقه الذهبى ورواه من طريق آخر ابو داود الطيالسنى برقم ٢٤٦ ص ٣٣ ط . الهند ، وأخرجه ابو نعيم فى الحلية ٣٧٧/١ والبيهقى فى المدخل ص ٨ وفى الاعتقاد ص ١٦٢ والبغوى فى شرح السنة . ورواه الخطيب فى تاريخ بغداد مرفوعاً بسند ساقط ١٦٥/٤ وأخرجه الطبرانى فى الكبير ١١٨/٩ . وانظر فى تخريجه كشف الخفا ٢٦٣/٢ والمتبر للزركشى ص ٢٣٤ .

* بداية اللوحة : ١٥٨

تقولون إنا كما نترك القياس للاستحسان فقد نترك أيضاً فى بعض المواضع الاستحسان للقياس ، وهذا على موضوعكم يقتضى العدول عن الأقوى والأولى إلى الأضعف(١) .

قيل له : قد اجاب شيخنا أبو عبد الله رحمه الله عن هذا السؤال بأن الغرض بذلك أن مامن حقه أن يكون استحسانا من حيث اقتضى العدول :فى حكم الشيء عن حكم نظائره فكان أقوى مما أوجب الحكم فيها وكان يجب العمل بموجبه لولا معارضة قياس هو أقوى منه له ، فإنا نتركه ونعدل عنه لأجل هذا القياس ، وإذا كان الغرض بذلك القول مابيناه سقط الالزام ، لأنا قد بينا الوجه الذى لأجله وصفناه بأنه استحسان وبينا ما لأجله انتقلنا إلى حكم القياس الآخر وأن الذى انتلقنا إليه هو أقوى وأولى مما انتقلنا عنه .

فإن قال : الالزام باق لأنكم ذكرتم أن الموصوف بالاستحسان هو الدليل الأقوى والأولى فقد جعلتم غيره أقوى منه وعبّرتم عنه بالقياس دون الاستحسان(٢) .

قيل له : ليس الأمر كما قدرته لأنه ليس معنى الاستحسان عند القائلين به إنه أقوى، وأولى من غيره فيلزمهم أن يصفوا كل دليل هو أقوى عندهم من غيره بأنه استحسان ألا ترى أن جميع مايستدلون به على مذاهبهم هو أقوى عندهم من أدلة مخالفيهم ولايصفون جميع ذلك بأنه استحسان وإنما يصفون بذلك الدليل الأقوى إذا

---

(١) هذا الاعتراض يتوجه للتسمية من جهة العبارة ، لأنهم لو تركوا الأمر وذهبوا لترك المرجوح إلى الراجح لم يلزم عليهم هذا الاعتراض .

(٢) لاشك أن الاعتراض لايزال باقٍ حيث أنه فهم من جميع العبارات الواردة عنهم فى الاستحسان أنه ترك دليل لما هو أقوى منه . فكل العبارات تدل على أن الاستحسان دائما أقوى من المتروك ، فكيف يقولون بترك الاستحسان للقياس ؟ .

كان قد تضمن العدول المخصوص عن حكم نظائر مدلوله ، وهذا يبين سقوط السؤال .

فإن قال : فَلِمَ قلتم إن حقيقة الاستحسان تفيد المعنى الذى أومأتم إليه ، وهو العلم بحسن الشيء ؟

قيل له : لأن الاستحسان إنما يستعمل على وجوه محصورة .

منها : العلم بحسن الشيء ، ومنها الظن بحسنه ، ومنها الإخبار بذلك ، ومنها الاستحلاء للشيء . واستعمال ذلك بمعنى العلم بحسن الشيء فإنه مستمر ومطرد[1] واستعماله على الوجه الآخر[2] غير مستمر ولامطرد ، وإنما يستعمل ذلك فى موضع دون موضع .

فإن قال : إذا كان عندكم إنما يثبت بالاستحسان طريقه الاجتهاد دون القطع والعلم ، فكيف يصح أن تقولوا إن استعمال لفظة الاستحسان فيه تجرى على حقيقتها ؟

قيل له : الحكم الذى يثبت بالاستحسان وأن طريقه يستند إلى الظن فوجوبه معلوم للمجتهد ، لأنه يقطع ، وقد أدى اجتهاده إليه على أنه لازم له ، فإذاً لم يستحسن إلا ما أفاد العلم[3] بحسنه من الوجه الذى بيناه .

(١) يعنى بوصفه أنه مستمر ومطرد أنه حقيقة فى هذا المعنى . لأن من علامات الحقيقة الاطراد .

(٢) كان ينبغى أن يقول الوجوه الأخرى لأنه إشارة إلى الظن بحسنه ، والإخبار بحسنه والاستحلاء له . ودعواه أنه فى الأول مطرد فهو حقيقة ، وفى التالية غير مطرد فهو مجاز دعوى عارية عن الدليل .

(٣) وهذه الدعوة وهى أنه لا يستحسن إلا ما أفاد العلم ــ عارية عن الواقع ، والفروع التى استحسن فيها الحنفية تشهد بذلك مثل مسألة شهود الزوايا ، ومن شهدا على ثور انه مسروق فشهد أحدهما أنه أبيض والآخر أنه أسود .

والجواب عن الوجه الأول[1] من وجوه :

منها : إنا قد بينا أن المستفاد من الاستحسان على الحقيقة هو العلم بحسن الشيء وأن الاستقباح هو العلم بقبحه ، وأن استعمال ذلك على غير هذا الوجه توسع . وأكثر مافى الباب أن تكون هذه العبارة مفيدة لهذا الوجه ولسائر الوجوه من الإخبار بحسن الشيء أو اعتقاد ذلك ، أو الاستحلاء للشيء والشهوة له ، ولو أفادت جميع هذه الوجوه لكان حملها على وجه واحد وهو الاستحلاء والهوى والشهوة باطلاً . وهذا يفسد اعتراضهم على القول بالاستحسان بأنه إنما يفيد القول من جهة الشهوة والهوى[2] .

ومنها : إن الاعتراض على المذهب بما يجرى مجرى العبارة لا يصح ، وإنما يجب أن تعتبر صحته وفساده من جهة المعنى ، فإذا دلَّ الدليل على صحة المعنى المقصود بالعبارة لم يؤثر فى ذلك كون العبارة فاسدة .

ومنها : إن القائلين بالاستحسان إذا بيَّنوا غرضهم بهذه العبارة فالعدول عن مكالمتهم فى الغرض الذى أظهروه وأبانوا عنه إلى الاشتغال بالكلام فى العبارة * ليس من طريق أهل التحصيل[3] .

ومنها : إن هذا الجنس من الاعتراض يجرى مجرى اعتراض نفاة القياس على مثبتيه بأن القول بالقياس هو القول بإثبات الحكم من طريق الحدس والتبخيت

---

(١) هذه الأجوبة عن أدلة من منع من القول بالاستحسان وهم الشافعية والمريسى .

(٢) هذا الجواب دعوى بدون دليل . كان الواجب عليه أن ينقل عن العرب ما يدل على أنهم كانوا يستعملونه فى ما ادعاه .

* بداية اللوحة : ١٥٩ .

(٣) قوله كون الاشتغال بالكلام فى العبارة ليس من شأن أهل التحصيل ليس بمسلم ، ولكن الأهم هو الخلاف فى المعنى .

والظن دون العلم وأن « أول من قاس إبليس » ، فيجب أن يكون القياس كله فاسداً وما يشبه هذا من العبارات التى لا محصول لها[(١)] .

فأما حكايتهم عن القائلين بالاستحسان أن القول المقول به من طريق الإستحسان هو الذى لا دليل عليه فإنها ضرب من التخليط ، لأن أعيان أصحاب أبى حنيفة وصدورهم فى العلم إذا صرحوا بأن المراد بالاستحسان على مذهبهم غير ما حكوه وأن ذلك لا يجوز اعتقاده والعمل به فإضافة ذلك إليهم مما يمنع منه الدين ، وأيضاً فمن المعلوم الذى لا يُشْبه أن أصاغر أهل العلم ومن شدا طرفاً منه لا يعتقدون ما يجرى هذا المجرى ، ولا يسوغون العمل به ، فكيف من بلغ رتبة هذه الطبقة فى الفضل والعلم فقد كان من سبيل من حُكى هذا المذهب عنه بألفاظ محتملة قرأها لهم أو بلغته عنهم أن يعلم أنه لا يجوز أن يكون مرادهم بها ما قد وقع له العلم بأن أحداً من الفقهاء وأهل العلم لايذهب إليه ، وهو إثبات الأحكام من طريق الهوى والشهوة دون الحجج والأدلة ، فكيف إذا صرّح القوم بالبراءة من هذا المذهب[(٢)] ، وبيّنوا المعنى الذى يريدونه بالعبارة التى هى الاستحسان ، وأيضاً فقد علمنا أن لكل صنف من أصناف أهل العلم مواضعات واختيارات من العبارات هم بها أعرف ، فسبيل غيرهم أن يرجع فى معرفة الأغراض بها إليهم ويأخذها عنهم ، ولا يُقوِّلهم ما تحمله تلك العبارات مما يتبرؤون منه ويصرحون بأن الغرض بها خلافه ، وهذه الطريقة لا شبهة فيها ، وإنما بسطنا هذا

---

(١) شتان بين المسألتين فأدلة إثبات القياس على منكريه تفيد العلم بكون القياس حجة لمن تجرد للحق . وأين أدلة إثبات الاستحسان من ذلك ؟ .

(٢) دعوى أنه يبعد صدور ما نسب لهم عنه يناقضها اجماع الأمة على عدم ثبوت العصمة لأحد من الأمة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم . فإذاً قولهم جائز وقوعه عقلاً . وبقى إثباته سنداً ، وهذا كان من واجبه أن يطالب به أو يثبت عكسه ثم هم لم ينسبوا القول إلا لأبى حنيفة ، وما نقل عنه فى المسألة شهود الزوايا وحكمه بالقطع على السارق إذا شهد عليه إثنان، أحدهما وصفه بأنه أسود والآخر بأنه أبيض . يشهد لصحة نسبتهم . والله أعلم .

الكلام ضرباً من البسط ، لأن المخالفين فى هذه المسألة حكوا ذلك وعوَّلوا عليه وأطالوا الكلام فيه .

والجواب عن الثانى : إن الحكم المثبت من طريق الاستحسان فإنه مثبت بالحجة ومعدول به عن دليل إلى ما هو أقوى وأولى منه كما حكيناه عن شيوخ القائلين بهذا المذهب إلا أنا قد عرفنا أن الاجتهاديات لها طرق مختلفة فلا يمتنع أن يعبر عن طريقة مخصوصة منها بعبارة مخصوصة ولايعبَّر بها عن غيرها وإن كانت الحجة حاصلة فى جميعها ، فإذا كانت الطريقة التى يعبر عنها بالاستحسان قد حصل فيها عدول عن مقتضى دليل إلى ما يَقتضيه دليل آخر هو أقوى منه وأولى جاز أن يُعبَّر عنها بعبارة تختصها وتميزها عن سائر طرق الحجج التى لم يحصل فيها هذا المعنى ، وهذه الطريقة قد سلكها سائر الفقهاء[1] . ألا ترى أنهم يصفون بعض الأفعال الشرعية التى وقع التعبد بها بأنه مستحب دون جميعها لغرض لهم معروف وإن كان جميع العبادات لابد من كونها مستحبة[2] .

والجواب عن الثالث : إن ما ذكروه كلام يتعلق بأعيان المسائل ، لأنه لا يشتمل على أن تبين أن ما عدل أهل الاستحسان عن مقتضاه دليل فى نفسه يقتضى العمل بموجبه فى غير الموضع المخصوص ، وأن الدليل الذى عدلوا إليه وتمسكوا بموجبه فحكموا[3] فيه بخلاف ماحكموا به فى نظائره هو أقوى منه وإولى ،

---

(١) الأمر يختلف ، فما سلكه الفقهاء وهو وضع أسماء اصطلاحية لبعض الأمور مثل المندوب والمباح وغيرهما . كان هذا لابدَّ منها وقد وضع ولم يسبق له اسم . أما ما نحن فيه له مصطلحات أطلقت عليه ، ولم تستجد ضرورة تستدعى لوضع هذا الاسم على ما يوهمه من كونه استحساناً بدون دليل .

(٢) فى المخطوطة (كونه مستحباً) .

(٣) فى المخطوطة (فحكمه) .

وهذا لايمكن بيانه والكشف عنه إلا بالنظر فى أعيان المسائل وطرقها ، وأما الأصل الذى هو الغرض بالاستحسان فقد دلَّلنا على صحته . وما يدعيه المخالفون من أنهم لم يعدلوا عن دليل إلى ما هو أقوى منه أو أنهم تركوا أن يحكموا فى بعض الأشياء بحكم نظائره من غير دليل يقتضى ذلك فإنه لا يقدح فيما اعتمدناه * وإن كان يسوغ الاعتراض بهذا الجنس والتعلق بما يجرى مجرى التشنيع كإيرادهم مسألة الزوايا فى الشهادة على الزنا وأنهم أسقطوا الحد عما يوجب الدليل الحد فيه لا لدليل يقتضى ذلك(1) لو سلَّم لهم القوم ما ادعوه . فأما إذا قالوا إنا لم نعدل عنه فى موضع من المواضع إلى حكم ولم نمنع من إجراء حكم نظائره عليه لدليل إلا وهذا الدليل أقوى وأولى أن يعمل به من الدليل المعدول عنه ، ومن شاء أن يكلمنا فى أعيان المسائل التى سلكنا فيها هذا المسلك بيَّنا له صحة ما ذهبنا إليه ودلَّلنا عليه بطل جنوح المخالفين(2) إلى إدعاء ما ادعوه ووضح ما قلناه من أن الصحيح من هذا الباب إنما يتميَّز من الفاسد بالنظر فى أعيان الطريقة الصحيحة فى هذا الباب فرجح ما لا يجوز ترجيحه وعدل عما لا يجوز العدول عنه لمَّا قدح ذلك فى صحة

---

* بداية اللوحة : ١٦٠ .

(١) قولهم : « لا لدليل يقتضى ذلك » ، فيه تجنى على القائلين باسقاط الحد . وذلك لأن الحدود تسقط بالشبهات ، وتتعارض الشهادات شبهة دارئة ، فكون كل شاهد يشهد بأنه رآهما فى حالة الزنى فى غير الزاوية التى رآهما فيها الآخر يورث شبهة وبهذا يكون إسقاط الحد أرجح .

(٢) من تقرير المصنف لهذه المسألة تعرف أنه حنفى المذهب ، وهذا يؤكد ما ذهبنا إليه أن الكتاب ليس لقاضى القضاة عبد الجبار بن أحمد الشافعى المذهب بل هو لتلميذه أبى الحسين البصرى الحنفى المذهب .

أصل الاستحسان ، كما أن القائس إذا غلط فى طريقة القياس وسلك فيها المسلك الذى لا يجوز سلوكه لم يقدح ذلك فى صحة أصل القياس ، وهذا بيِّن لا لَبْسَ فيه[1] .

(١) فى المخطوطة (فيها) .

مسـألـة

قال : اختلف أهل العلم فيما يجوز أن يثبت بالقياس من فروع الأحكام الشرعية وما لا يجوز إثباته به .

فمنهم من ذهب إلى أن كل حكم يمكن استعمال القياس على شروطه ولا يمنع من ذلك مانع فإن إثباته بالقياس جائز[1] ، وهو الظاهر من قول الشافعي وأصحابه[2] .

---

(١) تقييد المصنف هذا القول بهذه القيود دليل على دقة فهمه ، وقيّده بما يقرب من هذا الغزالي فى المستصفى ص ٤٦٠ حيث قال : « كل حكم شرعى أمكن تعليله فالقياس جارٍ فيه » وفعل مثله الأسنوى فى نهاية السول ٣/٣٥ ولكن ابن السبكى فى كتبه الابهاج ٣/٩٣ ، وجمع الجوامع مع البنانى ٢/٢٠٩ بين المراد بالإطلاق حيث قال : « المقصود أن كلاً من الأحكام صالح لأن يثبت بالقياس » وذهب الآمدى وابن الحاجب وأبو الخطاب وابن برهان وفخر الدين الرازى وأبو اسحاق الشيرازى فى كتبه إلى الإطلاق ولكن نسبوا هذا القول لشذوذ ولمن لا يعتد بخلافه من ضعفة الأصوليين . وهو بإطلاقه لا يتصور أن يقول به عاقل .

(٢) حتى تكون نسبه الأقوال لأهلها دقيقة كان أولى بالمصنف تقسيم هذه المسألة إلى عدة مسائل كما فعل أكثر الأصوليين فى مصنفاتهم ، وذلك أن أقوال أهل العلم فى جميع هذه المسألة متفاوت . ولذا جعل الأصوليون مسألة للاختلاف فى القياس فى الحدود والكفارات والمقدرات ، وأخرى للأسباب والشروط والمحال ، وأخرى لأصول العبادات ، وأخرى لما خرج عن الأصول والرخص ، وأخرى لما طريقه العادة والخلقة . ولكن أكثر الشافعية والحنابلة وأبو يوسف من الحنفية يقولون بالجواز فى هذه الأقسام إذا لم يمنع مانع من القياس . والذى ينبغى التنبيه إليه أن الشافعى فى الرسالة من ص ٥٤٥ – ٥٦٠ قد صرَّح بأنه لا يجوِّز القياس على الخبر الوارد بالرخصة ، وهو مخالف لما نسبه له معظم الأصوليين حيث قال : « ماكان لله =

ومنهم من ذهب إلى أن كثيراً من الأحكام والفروع لا يجوز إثباته بطريقة القياس والاجتهاد وإن كان استعمالها فيه ممكناً وإلى هذا ذهب شيخنا أبو عبد الله وحكاه عن الشيخ أبي الحسن رحمهما الله[(١)] ، وذكر مما يجرى هذا المجرى عنده جملة من المسائل :

فمنها : إثبات الصلاة بإيماء الحاجبين[(٢)] ، ومنها إثبات النُصب المبتدأة[(٣)] ،

=فيه حكم منصوص ثم كانت لرسول الله سنة بتخفيف فى بعض الفرض دون بعض عمل بالرخصة فيما رخص فيه رسول الله دون ما سواها ، ولم يقس ما سواها عليها» ثم بنى على ذلك عدم جواز المسح على العمامة والبرقع والقفازين قياساً على الخفين . ولم يضرب دية القتل العمد العدوان إذا تحولت إلى دية على العاقلة .

(١) هذا القول هو قول عامة الحنفية عدا أبا يوسف . وينظر أقوال العلماء فى : المعتمد ٧٢٣/٢ ، ٧٩٤ ، نهاية السول مع البدخشى ٣٥/٣ ، الابهاج ٢٩/٣ – ٣٦ منتهى ابن الحاجب ص ١٩١ ، شرح تنقيح الفصول ٤١٤ ، اللمع ٥٤ ، شرح اللمع ٧٩١ ، الأحكام للآمدى ٦٢/٤ ، المحصول ٤٦٥/٢/٢ – ٤٨٠ ، المستصفى ص ٤٦٠ المنخول ص ٣٨٥ ، روضة الناظر ص ٣٣٥ ، البرهان ٨٩٥/٢ ، جمع الجوامع مع البنانى ٢٠٤/٢ ، التبصرة ص ٤٤٠ ، التمهيد لأبى الخطاب ٤٤٠/٣–٤٥٥ ، أحكام الفصول ص ٦٢٢ ، ارشاد الفحول ص ٢٢٢ ، الوصول إلى الأصول ٢٢٣/٢ – ٢٥٦ ، شرح الكوكب المنير ٢٢٠/٤ ، الشرعيات ص٣٢٥ ، المسودة ص ٣٩٨ .

(٢) ذهب الجمهور إلى أنه إذا عجز عن الإيماء برأسه أومأ بطرفه ونوى بقلبه ولا تسقط الصلاة عنه مادام عقله ثابتاً لحديث البخارى وأبى داود من قول الرسول صلى الله عليه وسلم لعمران بن حصين : « صل قائماً ، فإن لم تستطع فقاعداً ، فإن لم تستطع فعلى جنب » وزاد النسائى . « فإن لم تستطع فمستلقياً » وقال ابن النجار فى شرح الكوكب المنير ٢٢٠/٤ : تجوز قياساً على صلاة القاعد بجامع العجز . وعند الشافعية فى كيفيتها وجهان إما على الشق الأيمن أو مستلقياً على ظهره . وخالف فى ذلك أبو حنيفة وأصحابه حيث قالوا بسقوط الصلاة عنه . ينظر فى ذلك : التفريغ لابن الجلاب المالكى ٢٦٤/١ ، المغنى لابن قدامة : ١٤٩/٢ روضة الطالبين ٢٣٧/١ ، المهذب للشيرازى : ١٠٨/١ .

(٣) لعله يشير بذلك إلى نفى وجوب الزكاة فى الفصلان والعجاجيل والحملان أو نفى وجوب الزكاة فى مال الصبى والمجنون .

ومنها ما تعلق بالمقادير[1] .

ومنها : إثبات الزكاة فى الفصلان والعجاجيل[2] .

ومنها : إثبات الحدود والكفارات[3] .

ومنها : إثبات نظائر ما أجمعوا عليه من الحكم من طريق العمل كالاستصناع[4] ، وما يجرى مجراه قياساً على ذلك .

وحكى عن أبى حنيفة أن إثبات الصوم بدلاً من هدى المحصر بطريقة القياس

---

(١) الحنفية وإن نفوا القياس فى المقادير فقد قاسوا فى عدة مواضع منها قياس مسح الرأس بالربع على مسح الخف . ينظر فى ذلك الأصل لمحمد بن الحسن ٤٤/١ ، ٥٩ ، ٦٠ ونقل السرخسى فى المبسوط ٦٤/١ عن نوادر ابن رستم « إذا وضع ثلاثة أصابع ولم يمرها جاز فى قول محمد بن الحسن فى الرأس والخف ، ولم يجز فى قول أبى حنيفة وأبى يوسف رحمهما الله حتى يمرها بقدر ما تصيب البلة مقدار ربع الرأس » .

(٢) الجمهور ذهبوا إلى احتساب الفصلان والعجاجيل والحملان والسخال فى الزكاة قياساً على ناتج أموال التجارة ولقول عمر : « اعتد عليهم بالسخلة يروح بها الراعى على يديه ولا تأخذها » وروى مثله عن على ولم يعرف لهما مخالف من الصحابة فهو اجماع سكوتى خلافاً لقول أبى حنيفة ومحمد بن الحسن . انظر فى ذلك : الأصل لمحمد بن الحسن ٤/٢ والمهذب للشيرازى ١٥٠/١ والمغنى لابن قدامة ٦٠٢/٢ والتفريع لابن الجلاب ٢٨٥/١ .

(٣) نفى الحنفية إثبات الحدود والكفارات بالقياس فلم يوجبوا الحد على النباش والمختلس ولكنهم تناقضوا مع أصلهم وقاسوا حيث لا يقيس الآخرون فأوجبوا الكفارة على من أفطر بالأكل عامداً فى نهار رمضان قياساً على الجماع ، وقاسوا الردء فى المحاربة على الردء فى السريَّة فى استحقاقه الغنيمة بجامع أن كلاً منهما ردء للمباشر . وانظر ما أورده من مناقضات على أصلهم الغزالى المنخول ٣٨٥ وابن برهان فى الوصول إلى الأصول ٢٥٠/٢ وإمام الحرمين فى البرهان ٨٩٥/٢ .

(٤) الاستصناع : ذكر صاحب الاختيار لتعليل المختار ٣٨/٢ والبدر العينى فى البناية فى شرح الهداية ٦٦٣/٦ أن القياس بأبى جوازه ، وهو قول زفر والشافعى لأنه بيع معدوم ، لكن أبا حنيفة ومحمد بن الحسن استحسنا جوازه لتعامل الناس به من غير نكير فكان إجماعاً .

لايجوز[1] .

واحتج من ذهب إلى المذهب الأول بأن قال : إنه قد ثبت أن القياس دين لله تعالى[2] وأنه أحد أدلة الشرع وإن ما ثبت به كونه دليلاً لم يخصصه فيما يصح كونه دليلاً عليه فى موضع دون موضع ، وهذه الجملة تقتضى جواز استعمال القياس فى كل حكم يمكن استعماله فيه وأن يثبت به .

والذى يعتمده شيخنا أبو عبدالله لنصرة المذهب الثانى أنه قد ثبت أن الأصول الشرعية والعبادات المبتدأة لا يجوز إثباتها بطريقة القياس والاجتهاد من حيث ثبت أن طريق إثباتها العلم واليقين ، وما يثبت بالقياس والاجتهاد فطريقه الظن دون العلم[3] ، فلو أثبتنا صلاة بإيماء الحواجب لكانت صلاة مبتدأة خارجة عن جملة الصلوات الشرعية التى قد وقع العلم بورود التعبد بها وحصل اليقين فى ذلك ، فإثباتها

---

(١) اختلف أهل العلم فى المحصر الذى لا يجد الهدى بعد اتفاقهم على أن الواجد عليه الهدى . فذهب الإمام مالك على ما فى الكافى لابن عبد البر ص ٦١ والتفريع لابن الجلاب ٣٥١/١ إلى أنه ليس على المحصر من العدو هدى إلا أن يكون ساقه فَيَنْحره . ونقل ابن عبد البر عن بعض المدنيين مثل قول أبى حنيفة وهو أنه لم يحل أبداً إلا بدم ولا يوجد بدل ، لأنه لم يذكر فى القرآن . وعند أحمد كأحد قولى الشافعية إذا لم يكن معه هدى ولا يقدر عليه صام عشرة أيام ثم حلَّ قياساً على دم التمتع والطيب واللباس وعند الشافعية على القول الآخر أقوال كثيرة وينظر فى ذلك روضة الطالبين ١٧٤/١ ، ١٨٣ والمهذب ٢٤١/١ والأصل لمحمد بن الحسن ٤/٢ ٤٦ ، والمغنى ٣٦١/٣ .

(٢) اختلف العلماء فى إطلاق لفظة « الدين » على القياس فنقل ابن النجار فى شرح الكوكب المنير ٢٢٥/٤ عن ابن مفلح أنه قال : « القياس دين » ونقل عن أبى على الجبائى ، أن الواجب من القياس دين ، ونقل عن أبى الهذيل أنه لا يسمى ديناً . ونقل عن الرويانى أنه قال فى البحر « القياس عندنا دين الله وحجته وشرعه » وذكر الآمدى فى الأحكام ٩١/٤ تفصيلاً آخر . وقال أبو الخطاب فى التمهيد ٤٦٦/٤ : « القياس يسمى ديناً ومأموراً به ، لأن ما تعبدنا الله به فهو دين » .

(٣) ليس كل ما يثبت بالاجتهاد والقياس طريقه الظن . بل يوجد من القياس ما يفيد القطع كأن يكون الفرع فى معنى الأصل وغير ذلك .

بالقياس لا يصح ، وكذلك القول فى إبتداء النصب وإثبات الزكاة فى الفصلان والعجاجيل ، لأن ذلك يجرى مجرى ابتداء الزكاة فى صنف من الأصناف التى لم يقع العلم ولم يحصل اليقين فى ورود الشرع بإثباتها(١) ، فأما الحدود والكفارات التى تجرى مجراها خصوصاً فإنه يقول فيها : إنه قد تقرر فى الشرع أن من حقها أن تسقط بالشبه ، فإثباتها بطريقة الظن من القياس * وخبر الواحد لا يجوز ، لأن الظن لا ينفك من الشبهة ، ويقول أيضاً : إنَّ نقل الحد من موضع قد ثبت فيه بالشرع إلى موضعٍ لم يثبت فيه بشرع مثله من طريق القياس وخبر الواحد يكون جارياً مجرى إثبات العبادات المبتدأة من طريق القياس كإثبات حد السارق فى المختلس قياساً عليه(٢) .

وفَصَّل رحمه الله بين إثبات نفس العبادة بطريقة القياس والاجتهاد وخبر الواحد وبين إثبات صفةٍ من صفاتها من وجوب فى غيره . فيجوِّز إثبات الصفات بالقياس وخبر الواحد ، ولهذا يجوِّز إثبات وجوب الوتر بخبر الواحد ، لأنه يقول إن كون الوتر صلاة شرعية وتعلق القربة بها طريقه العلم و القطع ، وإنما وقع الخلاف فى بعض صفاتها وهو الوجوب ونفيه ، فلا يمتنع إثبات ذلك بما طريقه الظن واجراؤه مجرى سائر الفروع فى هذا الباب ، لأن ذلك لايؤدى إلى إثبات عبادة مبتدأة بطريقة الظن ، ويسلك فى هذه الطريق فى النصاب المبنى على النصاب الأول فيجوِّز إثبات ما يعتبره أبو حنيفة من النصاب فيما زاد على المائتين

---

(١) لا داعى لاشتراط القطع واليقين فى التعبد لأن معظم الأحكام الشرعية ثابتة بغلبة الظن . واخراج الزكاة من الفصلان والعجاجيل ثبت عن عمر وعلى رضى الله عنهما ولم يعرف لهما مخالف من الصحابة فكان إجماعاً سكوتياً قريباً من القطعى . ثم لإلحاقه بنتاج أموال التجارة فى أثناء الحول .

* بداية اللوحة : ١٦١ .

(٢) انظر رأى الجمهور فى عدم إثبات الحد على المختلس والمنتهب فتح القدير ٣٧٣/٥ والمهذب ٢٧٨/٢ والمغنى ٢٤٠/٨ ، ٢٧٢ والكافى لابن عبد البر ص ٥٧٨ .

بخبر الواحد والقياس[1] ، ويجوِّز أيضاً إثبات موضع الكفارة بالاستدلال الذى طريقه الظن ويقول : إنه ليس بإثبات لنفس الكفارة بالاستدلال ، وإنما هو استدلال على موضعها ولا يمتنع ذلك بما يقتضى غالب الظن . ألا ترى أن القائس إذا علم تعلق الكفارة بالجماع الواقع فى حال الصوم ، ثم اعتبر الوجه فى ذلك فثبت عنده أن الوجه فيه كونه مفسداً لعين الصوم فى شهر رمضان على وجه يتعلق به مأثم مخصوص مع انتفاء الشبه ، وقد تقرر عنده أن هذا الجماع إنما صار موضعاً للكفارة لحصول هذه الصفات ، فإذا اعتبر حال من هذه الصفات حاصلة فيه ثبت عنده أنه موضع للكفارة أيضاً فتعلقها به للشرع الموجب لها الذى طريقه العلم والقطع دون الظن . ويحكى عن أبى الحسن أنه كان يمنع من إثبات موضع الكفارة بالقياس ويسمى هذه الطريقة استدلالاً ولا يسميها قياساً ويَفْصِل بينهما بما تقدم ذكره[2] .

واعلم أن الذى يجب اعتباره والاعتماد عليه فى هذا الباب أن كل حكم شرعى لا طريق لثبوته – متى ثبت – إلا العلم واليقين فإن إثباته بالقياس والاجتهاد لا يجوز لقيام الدلالة على أن طريقهما غالب الظن دون العلم والقطع ، وهذا كإثبات صلاة سادسة سوى الصلوات الشرعية المعروفة[3] وإثبات صوم آخر سوى صوم

---

(١) قال محمد بن الحسن فى الأصل ٣/٢ : « فإذا زادت الإبل على المائتين شيئاً استقبل الفريضة كما استقبلها حين زادت على الخمسين ومائة . وينظر فى ذلك اللباب فى الجمع بين السنة والكتاب ٣٦٧/١ والتفريع لابن الجلاَّب المالكى ٢٨٢/١ حيث قال : « وفى مائتين أربع حقاق أو خمس بنات لبون . ثم كذلك الحكم فيما زاد من الابل ، فى كل خمسين حقه وفى كل أربعين بنت لبون » وانظر رأى الشافعية والحنابلة فى المغنى ٥٨٣/٢ والمهذب ١٥٢/١ .

(٢) تسمية أبى الحسن الكرخى إيجاب الكفارة فى الأكل متعمداً فى نهار رمضان استدلالاً وليس قياساً ليس بسديد ، لأن أركان القياس كلها متوفرة فى المسألة وإذا لم يكن هذا قياساً فأين هو القياس ؟ .

(٣) يعنى بإثبات صلاة سادسة ما ذهب إليه الجمهور من تجويز الصلاة بإيماء الحاجبين لغير القادر . وتسميتها بصلاة سادسة فيه مبالغة فى الطعن وعدم الانصاف حيث

شهر رمضان ، وكذلك الحج وما يجرى مجراه لأن الاجماع قد حصل على أن ثبوت ما يجرى هذا المجرى من الأصول الشرعية والعبادات المبتدأة لا يصح إلا بما طريقه العلم واليقين دون غالب الظن ، وكل حكم لا يصح إثبات القياس إلا بعد العلم به فإن إثباته بطريقة القياس لا يصح أيضاً ، إذ لا يجوز إثبات الأصل بالفرع ، وهذا كإثبات الاجماع وكونه أحد أدلة الشرع بالقياس ، وكل حكم لا يسلم استعمال القياس فيه على شروطه الثابتة فى الشرع فإثباته به لا يصح ، وهذا كإثبات جميع أصول الشريعة بالقياس وما يجرى مجرى ذلك[1] ، وما عدا ذلك من الأحكام فإنه لا يمتنع إثباته بطريقة القياس والاجتهاد متى أمكن استعمالها فيه على شروط الصحة إلا أن يمنع من ذلك مانع ، مثل أن يثبت بالاجماع وما يجرى مجراه من الأدلة أن إثبات بعض الأحكام من طريق القياس لا يصح ، وأن بعض الأصول لا يجوز القياس عليه ، ولا أصل للفرع سواه ، لأن الأدلة قد دلت على أن القياس أحد أدلة الشرع من غير تخصيص ، وهذا يقتضى أن يثبت به جميع ما يمكن إثباته إلا أن يمنع من ذلك مانع فيستثنى ما يتناوله دليل المنع عن هذا الأصل كما يستثنى من العموم ما يتناوله دليل التخصيص * .

وهذه الطريقة لالبس فيها ، وإنما يقع الخلاف من بعدُ فى أعيان المسائل ولأحكام التى وقع الخلاف فى أنها تثبت بالقياس أو لاتثبت ، فمن يذهب[1] فى بعض الأحكام إلى أنه لاتثبت بالقياس فإنه يلحقه بأحد القسمين الذين قدمنا ذكرهما من الأقسام الثلاثة ، ومن يجوِّز ذلك فإنه يمنع من إلحاقه بذلك الأصل ويثبته من جملة سائر الفروع التى لامانع من إثباتها بطريقة القياس والاجتهاد ، وإذا تصورت هذا الأصل لم يبق عليك إلا النظر فى أعيان المسائل وإلحاقها بما يجب أن

= أوجبوا صلاة الوتر ولم يطلقوا عليها صلاة سادسة وهى أولى بهذا الاطلاق .

(١) هذا القول ليس لأحدٍ من أهل العلم معين أو معروف لأن القياس لابدَّ فيه من وجود أصل مقيس عليه .

* بداية اللوحة : ١٦٢ .

(٢) فى المخطوطة (يثبت) بدل (يذهب) .

تلحق به من الأصول التى بيناها . ألا ترى أن ما يقوله شيخما أبو عبد الله رحمه الله فى الصلاة بإيماء الحاجبين ، وأنه لاشبهة فى أنه لو سَلِمَ ما قاله فيها من كونها صلاة مبتدأة خارجة عن سائر الصلوات[1] الثابتة بالشرع المقطوع عليه ، فإن إثباتها بما طريقه الظن من خبر الواحد والقياس لايجوز إلاَّ أن من يخالفه فى ذلك يقول إن هذه الصلاة هى نفس الصلاة المعهودة التى وقع العلم بورود التعبد بها وإنما سقط سائر أفعالها للعذر فَبقى الممكن منها واجباً ، فالنظر إنما يتناول صحة أحد الأمرين ، فأيهما صحَّ كان العمل عليه هو الواجب ، فلذلك قلنا إن الكلام فى تفاصيل هذه المسائل يتعلق بالنظر فى أعيانها لا بما يجرى مجرى أصول الفقه ، وكذلك القول فى سائر ما ذكره رحمه الله من النصاب المبتدأ وإثبات الزكاة فى العجاجيل والفصلان ، لأن من يخالفه فى ذلك يُجرى الحكم فى هذه المسائل مجرى ما يقوله رحمه الله فى وجوب الوتر و النصاب المبنى على النصاب[2] ولايلحقه بالعبادات المبتدأة .

فأما الحدود فإن من يخالفه فيها يسلك طريقين **أحدهما** : إن إسقاط الحد بالشبهة إنما يراعى فى موضع الحد الذى قد تقرر بالشرع كونه موضعاً له ، لا[3] فى إثباته ابتداء . وقد شرحنا الكلام فى هذا الفصل فى باب الأخبار[4] :

والثانى : إنه يعتبر فائدة الاسم الذى تعلق به الحد كالزنا ثم يثبت تلك الفائدة فى الموضع الذى يذهب إليه ، فَتَعَلَّق الحد به من طريق الاسم كإيجاب الحد فى

---

(١) أبو عبد الله البصرى يصف الصلاة بإيماء الحاجبين أنها صلاة سادسة مبتدأة خارجة عن سائر الصلوات ، ومع ذلك فقد ألف كتاباً فى جواز الصلاة بالفارسية ولم يصفها أنه صلاة جديدة مبتدأه ، أنظر مؤلفاته فى الفهرست لابن النديم ص ٢٩٤ .

(٢) إشارة لاستقبال الأنصبة بناء على الأنصبة المنصوص عليها كزكاة الابل فى ما زاد على المائتين .

(٣) فى المخطوطة (ولا) والواو زائدة .

(٤) نظراً لأن الجزء الأول من الكتاب لايزال مفقوداً ينظر فى ذلك المعتمد ٢/٥٧٠ لأنهما يخرجان من مشكاة واحدة .

وطىء البهيمة وما يجرى مجرى ذلك ، وقدّ بيَّنا فيما تقدم أن هذه الطريقة لا تصح ، وأن إثبات الاسم الشرعى المتناول للأحكام من طريق القياس لايجوز . واستقصينا الكلام فى ذلك[1] . وأنت إذا تأملت الطريقة التى بيناها فى هذه المسألة عرفت الطريقة فيما يجوز ان يثبت بالقياس من الأحكام والفصل بينه وبين ما لا يجوز إثباته فيه .

(١) يعنى المصنف عدم جواز إثبات الاسماء الشرعية بالقياس اللغوى كجعل النباش سارقاً واللائط زانياً ، وقد تقدم الكلام عليه فى مسألة إثبات الأسماء بالقياس .

فصــل

قال : إعلم أن طريق الأحكام الشرعية وكيفية دلالتها عليها وما يختص به كل واحد منها فى كونه دلالة على ما يدل عليه من الحكم دون الآخر ويميز بعضها من بعض فقد اختلف الناس فيها ، وذهب كثير منهم عن الصواب فى ذلك .

فمنهم من يذهب فيما يُعلم بفحوى النص(١) إلى أنه يعلم بطريقة الاستدلال أو القياس . ومنهم من يلحق به ما ليس منه . وفى المتأخرين من التفقهة من يظن أن كل حكم يثبت بغير النص يكون طريقه الاجتهاد . ولابد من أن يكون له أصل معين ينتزع منه علة فيرد الفرع بها إليه . فمتى سمع فى المسألة طريقة الاستدلال بالنصوص أوالأصول أو ضرب من الاجتهاد لاتحقق فيها العلة ولاتتعلق بأصل معين استبعد ذلك . ونحن نورد فى بيان هذه المواضع جملةً ينكشف بها الصواب منها وتدل على مايصح من ذلك ، ونبين الفرق بينه وبين ما لا يصح . والذى يجب أن يحصَّل فى هذا الباب أن الطريق التى تثبت بها الأحكام الشرعية هى النصوص أو ما يجرى مجراها كالاجماع أو دلالتها أو الاستدلال بالأصول* أو طريقة القياس أو الاجتهاد .

---

(١) المراد بفحوى النص مفهوم الموافقة الأولى : « وهو مايكون فيه أولى من المنطوق به » وينظر ما يتعلق بمفهوم الموافقة شرح تنقيح الفصول ص ٥٤ وروضةالناظر ص ٢٦٣ ، التعريفات للجرجانى ص ١١٧ ، البنانى على جمع الجوامع ٢٤٠/١ . البرهان ٤٤٩/١ المسودة ص ٢٥٠ ، العدة ١٥٢/١ تيسير التحرير ٩٤/١ فتواتح الرحموت ٤١٤/١ العضد على ابن الحاجب ١٧٢/٢ ، إرشاد الفحول ١٧٨ ونهاية السول مع البدخشى ٣١١/١ والمستصفى ٣٧٣ والمنخول ٢٠٨ واللمع ص ٢٥ .

* بداية اللوحة : ١٦٣ .

فإما النص فإنه ينقسم إلى قسمين : .

أحدهما : ما وضع ظاهره فى اللغة لما أريد به ، فالحكم المراد به يعلم بصريحه ، وهذا كقوله تعالى : ﴿ **إن الله بكل شىء عليم** ﴾[1] وقوله : ﴿ **إن الله لايظلم الناس شيئاً** ﴾[2] وقوله : ﴿ **ولاتقتلوا النفس التى حرم الله إلا بالحق** ﴾[3] .

والثانى : ما لم يوضع ظاهره لما أريد به فيعلم المراد به لابصريحه ولكن بفحواه أو بفائدته أو بمفهومه . فما يعلم المراد به بفحواه مثل قوله تعالى : ﴿**فلا تقل لهما أف** ﴾[4] فإن ذلك يفهم من النهى عن سائر الأذية ووجوه الاضرار بهما ، وكذلك قوله تعالى : ﴿ **ولايظلمون فتيلا** ﴾[5] ومن الناس من ذهب إلى أن الآية لايعلم منها أكثر مما تضمنته من التأفيف فقط ، فأما ما[6] يزيد على ذلك من الأذيَّة فإنما يعلم كونه منهياً عنه استدلالاً بها وهو قول داود وأصحابه[7] . ومنهم من يقول إن النهى عن الإضرار بهما إنما يعلم بقوله تعالى : ﴿ **وصاحبهما فى الدنيا معروفاً** ﴾[8] ومن الناس من يقول إن الزائد على ذلك يعلم كونه منهياً عنه قياساً عليه[9] .

---

(١) [التوبة : ١١٥] .
(٢) [يونس : ٤٤] .
(٣) [الاسراء : ٣٣] .
(٤) [الاسراء : ٢٣] .
(٥) [النساء : ٤٩ ، الاسراء : ٧١] .
(٦) فى متن المخطوطة (من) وفى الهامش كتب الناسخ أظنه (ما) .
(٧) قال ابن حزم فى الأحكام فى أصول الأحكام ٥٧/٧ : « أما قوله تعالى : ﴿ **فلا تقل لهما أف** ﴾ فلو لم يرد غير هذا اللفظة لما كان فيها تحريم ضربهما ولا قتلهما ولما كان فيها إلا تحريم قول أفٍ فقط » .
(٨) [لقمان : ١٥] .
(٩) كون قول الله تعالى : ﴿ **فلا تقل لهما أف** ﴾ يدل على تحريم الضرب بالقياس أو اللغة لا ينبى عليه ثمرة ، لأن القائل بأنه بالقياس قال بأنه قياس جلى يفيد القطع .

والذى يدل على صحة ماتذهب إليه أن من سمع الغير وهو يقول[1] : لاتقطّب فى وجه فلان ، أو لاتقل له أف فإنه يَعْقِل منه متى عرف لغة العرب أنه قد نهاه عن شتمه واسماعه ما يكرهه والاضرار به ، حتى أنه لو قال : إنى إنما فهمت بهذا الخطاب نهيه إياى عن مخاطبته بالتأفيف فقط ولم أفهم النهى عن شتمه لَعُد فى المجانين ، ولافَصْل بين من يدعى أنه لايعقل من هذه الألفاظ المعنى الذى ذكرناه وبين من يدعى أنه لايعقل من سائر الألفاظ اللغوية التى يتخاطب بها شيئاً فيزعم أنه لايعقل معنى الوالدين ولايفصل بين هذه اللفظة وبين لفظة الأخوين ومن يجرى مجراهما ، ومن بلغ هذا الحد وهو عارف بشىء من لغة العرب لم يكن فى حد من يُكلَّم[2] . وهذا يبن فساد القول بأن النهى عن سائر وجوه الإضرار بالوالدين لايعقل من نفس الآية ، وإنما يعلم بضربٍ من القياس أو الاستدلال ألا ترى أنه لو كان الأمر كذلك لوجب أن ورود النهى[3] عن القياس أن لايعلم ماذكرناه مع حصول الآية وتقرر اللغة ، وأن لايَعلم ذلك من أعرض عن الاستدلال ، وكان يجب لو قال قائل لغيره : لاتقل لفلان أف ولكن اشتمه ، ولاتقطب فى وجهه ولكن اضربه أن لايُعد منا قضاً . ومن جهل هذه الطرائق من لسان العرب فلم يعلم أنهم ربما رأوا ذكر القليل وتخصيصه بالنفى أبلغ فى باب الجحود والنفى من ذكر النفى العام ، كما أنهم رأوا ذكر المثل أبلغ من التصريح بالقصود ، وأن ذكر الجملة فى بعض الأحوال أبلغ من ذكر التفصيل ، وأن الغرض بهذه الألفاظ كلها يفهم من أنفسها فإنه لا يكون عارفاً باللغة ألا ترى أن قول الواحد منهم : ما لفلان عندى ذرة ولا له علىّ حبة أبلغ فى باب الجحود من أن يقول لاشىء له عندى ولاحق له علىّ ، وكذلك قولهم فى وصف زيد أنه خائن إنه لايؤتمن على حبة أبلغ من قولهم خائن على سبيل الإطلاق ، وكذلك قولهم إذا أرادوا وصفه بالأمانة إنه مؤتمن على قنطار أبلغ من قولهم إنه أمين . فمن ادعى أنه لايعقل من هذه

(١) يوجد ثلاث كلمات غير مقروءة تصح العبارة بدونها .

(٢) ولهذا وصف ابن تيمية كلام من يقول بهذا القول أنه مكابر .

(٣) العبارة فى المخطوطة كما هى مدونة ، ولعل مراده « أن من يقول بورود النهى » .

الألفاظ إلا ما تضمنه صريحها ولا يعقل منها سائر ما ذكرناه كان فى حد المكابر[1] .

فأما من يقول منهم إنا عرفنا النهى عن الاضرار بالوالدين من قول الله تعالى : ﴿ **وصاحبهما فى الدنيا معروفا** ﴾[2] فإنه لايعترض ماقلناه ، إذ لايمتنع أن يفهم ذلك من الآيتين جميعاً ولايعترض ذلك أيضاً قول من يقول منهم إن الاضرار بهما لايخلو من أن يكون مستحقاً أو غير مستحق ، فإن كان مستحقاً فهو غير مراد بالاتفاق ، وإن كان غير مستحق فهو من جملة الظلم* وذلك قد علم كونه منهياً عنه لامن جهة الآية ، لأن ما ذكره لايمتنع أيضاً مما قلناه . إذ الاضرار بهما على الوجه الذى يقبح لايمنع كون النهى عنه معلوماً على الجملة من حيث كان ظلما من كونه معلوماً على التفصيل من طريق الآية ، على أنا قد علمنا أن للوالدين اختصاصاً بالنهى عن اضرار بهما مخصوص لايشاركهما غيرهما فى ذلك فى الأحكام الشرعية كمضارتهما فيما يجب من النفقة ، أو الكف عن قتلهما مع الكفر ، فإنه بفحواها يفهم منها هذه التفاصل التى لايشاركهما غيرهما فيها ، ولايعترض ذلك أيضاً قولهم : إنه لو جاز أن يقال إن فحوى الآية يفهم منها ما ذكرتم وإن لم تنطق به لجاز قول من قول إنه يفهم من فحوى قوله : ﴿ **فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع** ﴾[3] إباحة النكاح من غير أن يكون له تعلق بعدد محصور[4] ، لأن ذلك إنما كان يلزم لو كان موضوع آية

---

(١) المكابر لغة المعاند ، أى أنه لايقول ما يقول به عن جهل ، بل عن عناد مع علمه بالحقيقة ، لأنه لايتصور أن يجهله من يعرف طرفاً من العربية مهما كانت ثقافته . ولأنه إنكار للضرورات . انظر معناها اللغوى فى المصباح المنير ص ٥٢٤ .

(٢) [سورة لقمان : ١٥] .

* بداية اللوحة : ١٦٤ .

(٣) [النساء : ٣] .

(٤) لم ينقل عن أحد ممن ينتمى للاسلام القول بعدم حصر عدد الزوجات . والإجماع قائم على أنه لا يباح أكثر من أربع ، ولا يخرق الاجماع ما روى عن بعض الرافضة وأهل الظاهر من إباحة الزواج بتسع أو بثمانية عشر . وانظر فى ذلك تفسير القرطبى =

النكاح يفيد ذلك حتى يعقل السامع لها إباحة النكاح من غير حصر ، كما قد بينا أن ما ذكرناه يفهم من آية التأفيف وما يجرى مجراها ، وقد ثبت أن آية النكاح لايفهم منها انتفاء الحصر . ألا ترى أن القائل إذا قال لغيره : خذمن الكيس ما أحببت درهمين وثلاثة وأربعة لم يفهم من ذلك إباحة أخذ جميع ما فيه .

فإن قيل : إذا كان ما ذكرتم يفهم من نفس الآية فما المراد بقولكم إنه يعلم بفحواها؟ .

فالجواب : إن المراد بذلك أن اللفظ لم يوضع فى اللغة لما ذكرنا أنه يفهم منه وإن كان من حقه أن يعلم به ذلك[1] ، كما أن قولهم ما لفلان علىَّ حبة لم يوضع لنفى كل حق على العموم كما وضع لذلك قولهم ما له علىَّ حق ، وإن كان يفهم من أحد اللفظين ما يفهم من الآخر فكذلك قولهم فلان مؤتمن على قنطار فإنه لم يوضع لإفادة ما يفيده قولهم إنه مؤتمن على كل قليل وكثير وإن كان يفهم من ذلك هذا المعنى .

فإن قيل : إذا جاز أن يصفوا الخطاب الذى يجرى هذا المجرى أن المراد به يعلم بفحواه فَلِمَ لايجوز أن يقول : أنه يعم بضرب من الاعتبار والاستدلال ؟ .

فالجواب : إن القائل بذلك إن سلَّم أن السامع لهذا اللفظ لابدَّ من أن يعقل منه مع كونه عارفاً بلغة العرب ما ذكرناه وأراد بقوله : إنه يعلم استدلالاً أنه يتعلق بعلمه بذلك من طريق اللفظ ضرب من العرف فإنه يكون موافقاً فى المعنى ، وإن أراد به أنه يجوز أن لايعرف ذلك مع كونه عالماً باللغة وعرفها حتى ينظر ويستدل فقوله يفسد كما بيناه[2] .

١٧/٥ وروائع البيان للصابونى ٤٢٦/١ وأحكام القرآن لإلكيا الهراسى ٣١٧/١ .

(١) لو قال أن دلالة قوله تعالى : ﴿ **فلا تقل لهما أف** ﴾ على تحريم الضرب ليس من منطوق اللفظ ولكنها تعرف من المسكون عنه ولازم الكلام لكان أولى .

(٢) انقداح تحريم الضرب من قوله تعالى : ﴿ **فلا تقل لهما أف** ﴾ فى الذهن لا يحتاج إلى مرور مقدمات فى الذهن يحصل مها نتيجة وهى تحريم الضرب . ولذا السامع للآية

ومن الناس من ألحق بذلك ماليس منه فزعم أنه يفهم من فحوى قوله تعالى : ﴿ **فعدة من أيام أخر** ﴾(1) فأفطر فعدة من أيام أخر . ومن قوله تعالى : ﴿ **أن اضرب بعصاك البحر** ﴾(2) فضرب فانفلق(3) . ومن قول النبى صلى الله عليه (وسلم) : « لايقضى القاضى وهو غضبان »(4) النهى عن الحكم ، وهو على سائر الأحوال الشاغلة عنه ، ومن نهيه فى الأضحية عن كونها عوراء النهى عن العمياء ، وجميع ذلك خارج عما يعلم بفحوى اللفظ(5) ، لأن الآيتين قد حصل فيهما المجاز من طريق الحذف والنقصان فهما جاريتان مجرى قوله تعالى : ﴿ **واسأل القرية** ﴾(6) وقوله : ﴿ **وكم من قرية أهلكناها** ﴾(7) أى أهلها . وأما خبر القضاء فإنما عرف منه حكم سائر الأحوال الشاغلة من حيث علم أن علة النهى هى كون الغضب شاغلاً عنه ولايمكن ادعاء مثل هذا فى آية التأفيف. ألا ترى أنه لو ورد الشرع بالفرق بين الغضب وبين بعض الأحوال الشاغلة لما فهم من الخبر ذلك والاضرار بالوالدين لابد من أن يعلم النهى عنه من الآية مع تقرر اللغة وعرفها ، وكذلك الجواب عن خبر الأضحية * لأن الشرع لو ورد بالفرق بين العوراء والعمياء لجاز ذلك .

لا يدرى أى الحكمين كان أسبق لذهنه تحريم التأفيف أم تحريم الضرب . ولهذا لا يسمى ما حدث استدلالاً ولا اعتباراً .

(1) [البقرة : ١٨٤] (2) [الشعراء : ٦٣] .

(3) تقدير المحذوف فى الآيتين فى الآيتين السابقتين من دلالة الاقتضاء وليس من الفحوى لأن دلالة الاقتضاء هى : « ما توقف عليه صدق المتكلم أو صحه الكلام عليه عقلاً أو شرعاً » أنظر تعريفها فى شرح الكوكب المنير ٤٧٤/٣ وجمع الجوامع مع البنانى ٢٣٨/١ وغيرها .

(4) رواه الجماعة من حديث أبى بكرة : البخارى ١٠٨/٨ فى كتاب الأحكام باب (١٣) ومسلم ١٣٤٢/٣ فى كتاب الأقضية ، وأبو داود ١٦/٤ برقم ٣٥٨٩ فى كتاب الأقضية والترمذى ٦١١/٣ برقم ١٣٣٤ وقال حسن صحيح ، والنسائى ٢٣٧/٨ ، ٢٤٧ وابن ماجة : ٧٧٦/٢ برقم (٢٣١٦) وانظر فى تخريجه تحفة الطالب ٤٣٢ والابتهاج ص ٢٥٣ وتخريج أحاديث اللمع ص ٣١٠ .

(5) استفادة النهى عن العمياء من النهى عن العوراء لا شك أنه من فحوى الخطاب .

(6) [الأعراف : ١٦٣] (7) [الأعراف : ٤] .

* بداية اللوحة : ١٦٥ .

وأما ما يعلم بفائدته فإنه مما يعلم بطريقة التعليل الذى يتعلق به النص أو بطريقة الزجر الذى يشتمل عليه[1] . فالأول : مثل قول النبى صلى الله عليه (وسلم) فى الهر : « إنها من الطوافين عليكم والطوافات »[2] والثانى مثل قول الله تعالى : ﴿ والسارقة والسارق فاقطعوا أيديهما ﴾[3] فإنه يعلم من حيث ثبت كونه زجراً عن السرقة أن القطع يستحق لأجلها .

وأما مايعلم بمفهومه فهو مثل أن يعلم أن الأمر بشيء من الأشياء لايتم من المأمور فعله إلا بفعل آخر ، فإنه يفهم من الأمر بالأول الأمر بالثانى وأمثلته كثيرة ، لأن الأمر بالمسببات التى لها أسباب معينة من هذا الباب ، وكذلك الأمر بالأفعال التى تفتقر إلى الآلات ، وكذلك لو قال المولى لعبد وهو قاعد اسقنى ماء لفهم منه الأمر بالقيام وتناول الكوز وسائر ما لايتم سقيه الماء إلا به ، وكذلك يكون المأمور بالوضوء مأموراً باستقاء الماء من البئر إذا لم يتمكن إلاَّ به وسائر مقدماته . وقد ذكر الفقهاء فى هذا الباب الأمر بغسل اليدين إذا كان لايتم إلاَّ بغسل المرافق

---

(١) الأصوليين يسمون هذا بالتنبيه على العلة بطريقة الإيماء ، لأن الشارع لم يصرح بإحدى أدوات التعليل وهو عبارة عن تعليق الحكم على الوصف المناسب .

(٢) رواه مالك فى الموطأ ٣٥/١ والشافعي فى المسند ص ٩ والأم ٦/١ ، وأحمد فى مسند أبى قتادة (٢٩٦/٥) والترمذى ١٥٣/١ برقم ٩٢ . وأبو داود ١٢/١ ط دار الكتاب العربى والنسائى فى المجتبى ٥٥/١ وابن ماجة ١٣١/١ برقم ٣٦٧ وابن خزيمة ٥٥/١ . وابن حبان كما فى موارد الظمآن ص ٦١ برقم ١٢١ والدارقطنى ٧٠/١ والحاكم فى المستدرك ١٦٠/١ وصححه ووافقه الذهبى ، والبيهقى فى سننه ٢٤٥/١ . قال الترمذى : « حسن صحيح وصححه البخارى وابن خزيمة وابن حبان والدارقطنى » أنظر تخريج أحاديث اللمع ص ٣٠٨ وتحفة المحتاج ١٤٥/١ .

(٣) [المائدة : ٣٨] .

وجب أن يكون ذلك مفهوماً منه ، وكذلك الأمر بستر الفخذ إذا كان لايتم إلاّ بستر الركبة وجب أن يفهم منه ذلك[1] .

---

(١) هذه الفروع بحثها جمع من الأصوليين بعنوان مالايتم الواجب إلاّ به فهو واجب وبعضهم عنون لها بمقدمة الواجب . ولذا بحثها جمع من العلماء فى مباحث الواجب وبعضهم فى الأوامر . وانظر فى ذلك المعتمد ١٠٢/١ ، اللمع ص ١٠ والمسودة ٦١ ونهاية السول مع البدخشى ١٢٠/١ ، البرهان ٢٥٧/١ والعدة ٣٢١/١ والمحصول ٣١٧/٢/١ ، التمهيد لأبن الخطاب ٣٢٢/١ . وقول المصنف أنها مما يعلم بمفهوم النص لم أر هذا الاصطلاح لأحد .

فصـــل آخـــر

وأما دلالة النصوص[1] فإن أقسامها على اختلافها مشتركة فى أن ما يثبت بها لايثبت بمجرد النص ، ولابد من انضمام دلالة إليه فيثبت الحكم بمجموعها ، وربما كان نصاً آخر وربما كان غيره . فمنها ماروى عن على عليه السلام وابن عباس من الاستدلال على أن أقل الحمل ستة أشهر[2] بقوله تعالى : ﴿ **وحمله وفصاله ثلاثون شهراً** ﴾[3] مع قوله تعالى : ﴿ **وفصاله فى عامين** ﴾[4] ومثل استدلال عبد الله بن مسعود على أن ليلة القدر فى شهر رمضان[5] بقوله تعالى : ﴿ **إنا أنزلناه فى ليلة**

---

(١) اصطلح الأصوليون على ادخال الفروع التى ذكرها المصنف تحت دلالة الإشارة وهى ما يفهم من النص دون قصد المتكلم . ولم أجد من يسميها بدلالة النص ، بل دلالة النص تطلق على مفهوم المخالفة .

(٢) ذكر السيوطى فى الدر المنثور ٦/٤٠ مرة عن على ومرة عن ابن عباس ومرة فى خلافة عثمان ومرة فى خلافة عمر وعزاها لعبد الرزاق فى مصنفه وعبد بن حميد وابن المنذر وانظر المغنى لابن قدامة ٤٧٧/٧ ونقل ترجيحها عن ابن عباس .

(٣) [الأحقاف : ١٥]　　　　(٤) [لقمان : ١٤]

(٥) لم أجد استنباط أن ليلة القدر فى رمضان أخذاً من الآيتين ، ولكنه واضح بدلالة الإشارة من الآيتين ، وذكر النووى فى المجموع ٤٩٨/٦ أن ابن مسعود كان يقول : « هى ليلة معينة من السنة لا تتغير » . وروى عنه عبد الرزاق فى مصنفه ٢٥٢/٤ والبيهقى فى سننه ٣١٠/٤ وابن حزم فى المحلى ٣٣/٧ أنه كان يقول : « تحروا ليلة القدر ليلة سبع عشرة صاحبة بدر أو إحدى وعشرين أو ثلاث وعشرين » . كما نقل عنه النووى فى المجموع ٤٩٨/٦ وابن قدامة فى المغنى ١٧٩/٣ أنه كان يقول : « من يقم الحول يصيبها » فقال أبى بن كعب : « والله لقد علم ابن مسعود أن ليلة القدر فى رمضان ولكنه كره أن يخبركم فتتكلوا » .

القدر ﴾[1] مع قوله تعالى : ﴿ **شهر رمضان الذى أنزل فيه القرآن** ﴾[2] وكذلك استدلال أهل التوحيد على حدوث القرآن[3] بقوله عزّ وجلّ : ﴿ **ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث** ﴾[4] مع قوله تعالى : ﴿ **وهذا ذكر مبارك أنزلناه** ﴾[5]

ومنها : أن يثبت بالنص حكم من الأحكام ويثبت بالدليل سواه من إجماع وغيره أن لافصل بينه وبين حكم آخر ، فيدل ذلك النص عليه بانضمام هذه الدلالة إليه[6]، وهذا كورود النص بأن الفأرة إذا ماتت فى الزيت المائع نجسته[7] ، وقد ثبت بالاجماع أنه لافصل بين الزيت وبين سائر المائعات فيما ينجسها ، وكورود الخبر فى أن الخالة ترث وحصول الاجماع على أن لافصل بينها وبين الخال

---

(١) [القدر : ١] (٢) [البقرة : ١٨٥]

(٣) يعنى بأهل التوحيد جماعته المعتزلة ، وسموا أنفسهم بذلك لأنهم نفوا صفات الله تعالى . وقد انفردوا عن الأمة الاسلامية بقولهم إن القرآن مخلوق ومما استدلوا به على ذلك قوله تعالى : ﴿ **ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث** ﴾ كما فى شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص ٥٢٨ . وقد بيَّن أهل السنة فساد استدلالهم . فنقل البيهقى فى كتاب الاعتقاد ص ٣٤ عن الإمام أحمد أن المراد بالمحدث تنزيله على لسان الملك الذى نزل به . كما ذكر البيهقى أن المراد بالمحدث ذكر القرآن لهم وتلاوته عليهم وعلمهم به فكل ذلك محدث والمذكور المتلو غير محدث . وانظر الأسماء والصفات للبيهقى ص ٢٢٩ .

(٤) [الأنبياء : ٢] (٥) [الأنبياء : ٥٠]

(٦) هذا ما يسمى عن بعض الأصوليين بالقياس فى معنى النص ، أو هو ما قطع فيه بنفى تأثير الفارق بين الأصل والفرع . وهو من أقسام القياس الجلى ، واعتبره إمام الحرمين فى البرهان ٨٧٩/٢ من المقطوع به ، ولكنه نقل الخلاف فى تسميته قياساً ، وذكر أن داود خالف فى حجيته . وسماه الغزالى فى المنخول ص ٣٣٦ بتنقيح المناط ولم يسمه قياساً وانظر فى ذلك الاحكام للآمدى ٣/٤ وجمع الجوامع مع البنانى ٣٣٩/٢ . وتيسير التحرير ٧٦/٤ والمحصول ١٧٤/٢/٢ ونهاية السول مع البدخش ٢٩/٣ ، إرشاد الفحول ص ٢٢٢ وشرح الكوكب المنير ٢٠٧/٤ .

(٧) حديث وقوع الفأرة فى الزيت المائع : رواه عبد الرازق فى مصنفه ٨٤/١ برقم ٢٧٨ وأبو داود فى سننه ١٨١/٤ فى كتاب الأطعمة برقم ٣٨٤٢ ، والترمذى فى السنن ٢٥٧/٤ برقم ١٧٩٨ وأحمد فى المسند ٢٣٣/٢ فى مسند أبى هريرة . ووقوعها فى السمن الجامد رواه البخارى ٢٣٢/٦ فى كتاب الذبائح عن ميمونة .

فى الإرث[(١)] . ومثل الخبر الوارد فى الأكل ناسياً أن ذلك لايفطر[(٢)] على قول من يقول بذلك وحصول الاجماع على أن لافَصل بين الأكل وغيره فى ذلك .

ومنها : أن يرد النص بحكم من الأحكام ولايمكن تنفيذه بظاهره ، فإنه ينظر فى ذلك فإن كان هناك بيان حُمل عليه ، وهذا كقوله تعالى : ﴿ **وأقيموا الصلاة** ﴾[(٣)] لأن وجوب مادخل تحت هذا النص يعلم به[(٤)] . وإن كان امتثاله لايمكن من جهة ظاهره فيرجع فيه إلى بيان الرسول صلى الله عليه (وسلم) . وإن لم يكن هناك بيان صرف إلى ما يمكن امتثاله وعلم أن المراد به ذلك ، وهذا كقوله تعالى : ﴿ **لاتقتلوا الصيد وأنتم حرم** ﴾[(٥)] لأن ما يتناوله ظاهر النص لايأتى فيه القتل فيجب لأجل هذه الدلالة صرفه إلى ما يتأتى فيه ذلك مما يحتمله الخطاب وهو الصيد ، ولهذا لمَّا كان الحكم الذى تضمنه قوله تعالى : ﴿ **وحُرِّم عليكم صَيْدُ البرِّ ما دمتم حُرُما** ﴾[(٦)] مما يمكن امتثاله من طريق الظاهر لم يحتج إلى صرفه عن موجب الظاهر إلى أمر آخر[(٧)] .

---

(١) حديث تنزيل الخالة منزلة الأم أخرجه البيهقى ٢١٧/٦ . وحكم عليه الألبانى فى إرواء الغليل ١٤٢/٦ أنه جيد الاسناد ، ورواه الدارمى ٣٦٧/٢ وروا أحمد ٧٩/٢ وحكم الألبانى بضعفهما . وحديث « الخال وارث من لاوارث له » أصح أخرجه الترمذى ١٣/٢ والطحاوى ٤٣٠/٢ وابن ماجة برقم (٢٧٣٧) وابن الجارود (٩٦٤) وابن حبان (١٢٢٧) والدارقطنى (٤٦١) والبيهقى ٢١٤/٦ وأحمد ٢٨/١ وقال الترمذى : إسناده حسن صحيح ، وقال الألبانى إسناده حسن . كما أخرجه من طريق آخر أبوداود برقم (٢٨٩٩) وابن ماجه برقم (٢٧٣٨) وابن الجارود (٩٦٥) وابن حبان (١٢٢٥) والحاكم ٣٤٤/٤ وأحمد ١٣١/٤ . وقال الحاكم صحيح على شرط الشيخين ، وقال الألبانى « حسن الاسناد » وبهذا كان الواجب أن تقاس الخالة على الخال لاالعكس .

(٢) تقدم تخريج الحديث .

(٣) [المزمل : ٢٠] وفى مواضع كثيرة

(٤) أى لايمكن تنفيذه لأنه مجمل : والمجمل يعلم بالبيان .

(٥) [المائدة : ٩٥]

(٦) [المائدة : ٩٦] .

(٧) هذا القسم يدخل تحت تأويل اللفظ حيث لايمكن اجراؤه على ظاهره عقلاً فيصرف عن ظاهره لوجود قرينة صارفة ، ففى قول الله تعالى : ﴿ **لاتقتلوا الصيد** ﴾ المراد لاتصيدوا الصيد . وفى الآية الثانية لايوجد ما يدعو لصرفها عن ظهرها .

ومنها : أن يرد النص بحكم من الأحكام ويثبت أن صحته مفتقرة إلى شرط وأن ذلك الشرط لايعدو أحد الوجهين ، فإذا ثبت بالدليل فساد كون أحدهما شرطاً ثبت الآخر ، وعلم كونه مراداً بالنص ، وكذلك إن كان ذلك الشرط * لا يعدو وجوهاً محصورة ، فمتى دلت الدلالة على بطلان واحد منها ثبت كونه شرطاً ، وذلك مثل قول الله تعالى : ﴿ **ولله على الناس حج البيت** ﴾[1] فإنه إذا ثبت أن من شرط صحته الإحرام واختلفوا فى أنه ينعقد بالقول أو النية[2] ، فمتى بطل أحدهما ثبت الآخر . ومثل الصوم فإنه إذا ثبت أنه لابدَّ فيه من شرط ، ثم اختلفوا : فمنهم من قال يكفى فيه الإسلام مع كون الصوم مستحقاً فى اليوم ، ومنهم من قال لابدَّ من النية ، ثم اختلفوا : فمنهم من قال : لابدَّ من نيةٍ معينة ، ومنهم من اقتصر على مجرد النية[3] . فإذا ثبت فساد اعتبار بعضها ثبت الباقى .

ومما يلحق بذلك ما قدمناه فى الفصل الأول ، وهو ما لا يمكن فعل ما تضمنه النص إلا بفعله ، وقد بيَّنا أن أمثلته تكثر .

---

* بداية اللوحة :١٦٦ .

(١) [آل عمران : ٩٧] .

(٢) ذهب الشافعى وما لك وأحمد أن المحرم لو اقتصر على مجرد النية كفاه ، ولكن يستحب له أن ينطق بما أحرم عند أحمد والشافعى ، وعند مالك ترك النطق بما أحرم أولى . وذهب أبو حنيفه وأصحابه إلى أنه لايعتبر محرماً بمجرد النية حتى تنضاف إليها التلبية أو سوق الهدى قياساً على الصلاة لأنها لا تنعقد إلا بالنية مع تكبيرة الإحرام . ولم أجد فيما اطلعت عليه من قال يقتصر على القول فقط . وانظر لذلك : المغنى : ٢٨١/٣ ، والمهذب ٢١٢/١ والأصل لمحمد بن الحسن ٣٤٤/٢ والتفريع لابن الجلاب المالكى ٣٢٠/١ .

(٣) لم أجد فيما اطلعت عليه أن أحداً قال : يكفى أن يكون الصائم مسلماً مع علمه بوجوب صيام ذلك اليوم عليه ، بل نقل ابن قدامة فى المغنى الاجماع على اشتراط النية . وذكر أن الخلاف فى تبيتها من الليل وتعيينها . وينظر فى ذلك : الفريع لابن الجلاب المالكى ٣٠٣/١ حيث نقل عن ما لك أنه لايصح الصوم كله فرضه ونفله ، معينه ومطلقه ما لم يأت بالنية قبل الفجر . وانظر المغنى ٩١/٣ والمهذب ١٨٨/١ والكافى لابن عبدالبر ص ١٢٠ واللباب فى الجمع بين السنة والكتاب ٤١٩/١ .

يلحق بذلك الاستدلال قوله تعالى: ﴿ **فالآن باشروهن وابتغوا ماكتب الله لكم وكلوا واشربوا كتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر** ﴾[1] على أن من أصبح جنباً فصومه صحيح ، لأن النص إذا تضمن إباحة المباشرة إلى طلوع الفجر ، فحكم الجنابة لابُدَّ من أن يحصل فى النهار والغسل عند ذلك يلزم ، ويبين أن صومه لايفسد من حيث أصبح جنباً[2] .

وقد ألحق شيخنا أبو عبد الله بهذه الطريقة الاستدلال بقوله تعالى : ﴿ **وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن** ﴾[3] على أن غير الحامل تجب لها النفقة من حيث قال : إن الدلالة إذا دلت أن الحمل لا تأثير له فى لزوم النفقة لأنه يجرى مجرى البعض لها وجب أن يدل النص على أن حكم غيرها حكمها فى لزوم النفقة[4] .

(١) [البقرة : ١٨٧] . موضع الاستشهاد فى هذا الجزء من الآية ضعيف ، لأن قوله تعالى : ﴿ **حتى يتبين لكم الخيط الأبيض** ﴾ قد ينازع فيه أنه لايعود إلاَّللأكل والشرب ، ولو استدل بقوله تعالى : ﴿ **أحل لك ليلة الصيام الرفث** ﴾ بعموم ليلة الصيام لكان أسلم .

(٢) صحة صيام من أصبح جنباً يقول به كافة أهل العلم إلاَّ ماروى عن أبى هريرة ، وقد نقل ابن قدامة فى المغنى ١٣٨/٣ رجوعه عنه ، ودليل الجمهور حديث عائشة المتفق عليه : « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يصبح جنباً من جماع من غير احتلام ثم يصوم » والاستدلال بالآية على ذلك هو من دلالة الإشارة . وقد سبق وأن مثل لها المصنف باستنباط على وابن عباس أن أقل مدة الحمل ستة أشهر من قوله تعالى : ﴿ **وحمله وفصاله ثلاثون شهراً** ﴾ وقوله تعالى : ﴿ **وفصاله فى عامين** ﴾ .

(٣) [الطلاق : ٦] .

(٤) أخذ الشافعى ومالك وأحمد من مفهوم هذه الآية أن البائنة الحائل لانفقة لها ويؤكد هذا ورود السكنى مطلقة مع تقييد النفقة وذهب أبو حنيفة وأصحابه إلى أن الحائل المبتوتة لها السكن والنفقة مادامت فى العدة لعدم قولهم بالمفهوم . ولتعليلهم أن النفقة لأجل حبسها عليه وليس للحمل ولأن الله جلَّ شأنه قال : ﴿ **ولاتضاروهن لتضيقوا عليهن** ﴾ وعدم الانفاق فيه تضييق . انظر ذلك فى المغنى لابن قدامة ٥٨٢/٧ ، اللباب فى الجمع بين السنة والكتاب ٧١٢/٢ ، وروائع البيان ٦١٦/٢ وأحكام القرآن للجصاص ٤٥٨/٣ وتفسير القرطبى : ١٦٨/١٨ واحكام القرآن لإلكيا الهراسى ٤٢٢/٤ .

ومما يمكن أن يلحق بهذا الباب دلالة قوله عليه السلام : « الأعمال بالنيات »[1] على أن العبادات المتعقلة بالأبدان تفتقر إلى النيات ، لأن اللفظ إذا لم يمكن[2] حمله على نفس العمل لَعَلمنا بأنه لايفتقر إلى النية ويصح حصوله من دونها . ألا ترى أن نفس النية عمل ويصح من دون نية أخرى وجب صرفه إلى حكم العمل ، وحكمه الذى يدخل تحت التكليف إما أن يكون حكم الدنيا كالإجزاء وما يجرى مجراه ، أو حكم الآخرة كالثواب وما يجرى مجراه ، وطريق العلم بحكم الآخرة عقلى لا يختص الشرع والسمع فيجب أن يكون الخبر محمولاً على ما طريق العلم به الشرع من الحكم وهو الإجزاء أو الفضل ، فإذا لم يكن هناك تخصيص وجب حمله عليهما ، فكأنه عليه السلام قال : إجزاء العمل وفضله لا يحصلان إلاَّ بالنية[3]وإن كان شيخنا أبو عبد الله يعترض ما يجرى هذا المجرى بأنه ليس هناك لفظ يصلح للأمرين فيقال : إنه يجب أن يحمل عليهما وإنما يثبت به أنه لابدَّ من حكم للفعل يكون مراداً بالخبر من طريق الاستدلال ولا يجوز أن يسلك فيه مسلك العموم ، وهذا يوجب إلحاقه بالمجمل .

ومما ألحق بهذا الباب الاستدلال بقول الله تعالى : ﴿ **وأشهدوا ذوى عدل**

---

(١) حديث « إنما الأعمال بالنيات » جزء من حديث قلما يخلو منه كتاب من كتب السنة ، بالغ الغمارى فى تخريج أحاديث المنهاج ص ٢٧ - ٤٢ فى تخريجه وبيان طرقه وألفاظه . توَّج به البخارى صحيحه وذكره فى مواضع ٢٠/١ ، ١١٨/٦ ، ٥٩/٨ ومسلم : ١٥١٥/٣ وأبو داود ٦٥١/٢ برقم (٢٢٠١) والترمذى ١٧٩/٤ برقم (١٦٤٧) والنسائى : ٥٨/١ ، ١٥٨/٦ ، ١٣/٧ ، وابن ماجة ١٤١٣/٢ برقم (٤٢٢٧) وأحمد فى المسند : ٢٥/١ ، ٤٣ والدارقطنى : ٥١/١ . وهو مروى عن جمع كبير من الصحابة .

(٢) فى المخطوطة (يكن) .

(٣) ذهب المصنف إلى أن النية ينبغى أن تشمل الإجزاء وطلب الثواب . إلا إذا قام دليل على أن العمل يحصل بدونها . خلافاً لشيخه أبى عبد الله الذى يرى أن لفظ خبر التكليف لا يدل على الأمرين بل يحتاج لإثبات أحدهما بالاستدلال ، والله أعلم .

منكم ﴾[1] على أن الحكم يثبت بالشهادة عند التجاحد ، وإن لم تكن الآية قد نطقت بذلك ، لأنا إذا علمنا أن التعبد بذلك هو لأجل التوثقة فلو لم تكن الشهادة كافية فى ثبوت الحكم لكان الغرض المقصود بورود التعبد بها لا يحصل . ومما يجرى هذا المجرى الاستدلال بقوله تعالى : ﴿ **وليملل الذى عليه الحق وليتق الله ربه** ﴾[2] على أن الاقرار تثبت به الحقوق كالبينات[3] .

فصـــل آخـر

وأما الاستدلال بالأصول فقد ذكرنا طرفاً من ذلك فى باب الاجماع ، وهو أن المجمعين إذا أجمعوا فى المسألة على أحد القولين فإن قيام الدلالة على بطلان أحدهما يقتضى صحة الآخر[4] ، وكذلك إذا أجمعوا فيها على أقاويل محصورة ، فمتى دلت الدلالة على بطلان ما عدا واحداً منها تثبت صحته ، وإنما قلنا ذلك لأن القول بخلافه يؤدى إلى جواز خروج الحق عن أقاويلهم ، وقد ثبت أن ذلك لا يجوز . وعلى هذه الطريقة نقول : إن الاختلاف حجة كالاجماع .

وكذلك إذا اجمعوا على أن لا فصل بين مسألتين ، فمتى ثبت فى أحدهما حكم * وجب أن يثبت مثله فى الأخرى ، لأنا متى لم نقل بذلك أدى إلى مخالفة

---

(١) [الطلاق : ٢] (٢) [البقرة : ٢٨٢] .

(٣) الاستدلال بالآية الأولى على أن الحكم يثبت بالشهادة ، وبالآية الثانية على أن الإقرار بينة هو من دلالة الالتزام وليس من منطوق اللفظ وهى دلالة عقلية تقرها العقول السليمة .

(٤) تقدم بحث هذه المسألة فى المسألة الثالثة من الجزء الأول من هذا الكتاب واختار المصنف وشيوخه هناك ماأختاره هنا ، ونقل هذا القول أيضاً عن ابن سريج وأكثر الشافعية والحنفية . وانظر أيضاً المعتمد ٤٩٧/٢ .

* بداية اللوحة : ١٦٧ .

الاجماع[1] . وقد ذكر شيخنا أبو عبد الله مسائل كثيرة فى طريقة الاستدلال بالأصول وحكاها عن الشيخ أبى الحسن .

فمنها : الاستدلال على نجاسة سؤر الكلب بأن الخبر لمَّا ورد بغسل الإناء من ولوغه ، والطهار لا تجب فى الشرعية إلا عبادة مبتدأة أو لأجل نجاسة ، فإذا ثبت أن لا عبادة علينا مبتدأة فى الإناء وجب أن يكون تطهيره[2] لأجل النجاسة ولا حادث هناك إلا ولوغه[3] فثبتت بذلك نجاسة سؤره[4] .

ومنها : الاستدلال على نجاسة المنى أنه لما كان ما يخرج من بدن الإنسان طهراً مجمعاً عليه ونجساً مجمعاً على نجاسته ، وقد اجمعوا على أن الطاهر من ذلك لا ينقض الطهر وأن النجس من ذلك إذا كان خارجاً من أحد السبيلين فلإنه ينقض الطهر فكان المنى ناقضاً له وجب أن يحكم بنجاسته ، إذ لو كان طاهراً لكان حكمه حكم سائر ما أجمعوا على طهارته فى أنه لا ينقض الطهر[5]

ومنها : الاستدلال على إباحة نكاح الأمة الكتابية بأن المجوسية لمَّا حرم وطؤها بالنكاح حرم وطؤها بملك اليمين ، والمسلمة[6] لما حلَّ وطؤها بأحد الوجهين حل أيضاً بالوجه الآخر ، فإذا كانت الكتابيَّة يحل وطؤها بملك اليمين وجب أن يحل

---

(١) تقدم كلام المصنف على هذه المسألة فى باب الاجماع فى الجزء الأول من هذا الكتاب .

(٢) فى المخطوطة (تطهيرها) والأولى (تطهيره) لرجوع الضمير لإناء .

(٣) فى متن المخطوطة (وقوعه) وفى الهامش كتب الناسخ أظنه (ولوغه) .

(٤) حديث أبى هريرة فى ولوغ الكلب متفق عليه . البخارى ٩٠/١ برقم (٣٧) ومسلم ٢٣٤/١ برقم ٩٠ ورواه غيرهما انظر الابتهاج بتخريج أحاديث المنهاج ص ١١١ وانظر فى نجاسته المغنى ٥٢/١ وروضة الطالبين ٣٢/١ ولمعرفة حقيقة مذهب مالك وأصحابه انظر الكافى لابن عبد البر ١٨/١ .

(٥) ينظر فى طهارة المنى أو نجاسته : الأم : ٤٧/١ ، المغنى ٩٢/٢ المحلى ١٠٥/١ ، معانى الآثار ٤٨/١ – ٥٣ والكافى لابن عبد البر ص ٦٥ .

(٦) فى متن المخطوطة (فى المسلمة) وفى الهامش (اظنه والمسلمة) .

وطؤها بالنكاح[1] .

ومنها : الاستدلال على أن من فعل أكثر الطواف ثم جامع كان بمنزلة من فعل جميعه فى سقوط البدنة عنه ، لأن لحوق أكثر أركان الحج يجرى مجرى لحوق جميعها فى باب الفوات ، لأنه إذا أدرك الاحرام والوقوف كان حكمه فى أنه قد أمن الفوات حكم من أدرك جميعها ، فكذلك[2] يجب أن يكون حكم من أدرك أكثر الطواف[3] .

ومنها : الاستدلال على أن قدر الدرهم من النجاسة يجب أن يكون معفواً عنها إذا كان فى البدن والثوب بأنه قد ثبت أن قدر النجاسة التى تختص موضع الاستنتجاء معفوٌ عنه لأجل التخفيف لا لأجل الضرورة والمشقة ، لأن اعتبار ذلك يمنع من أن يتعدى حكمه الأصل ، وإذا ثبت هذا وجب أن يحكم بأن ذلك القدر يجب أن يكون معفواً عنه[4] فى أى موضع حصل إلى نظائره لهذه المسائل قد تركنا ذكرها للتخفيف .

---

(١) ذهب الجمهور إلى تحريم زواج المسلم بالأمة الكتابية لقوله تعالى : ﴿ **فما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات** ﴾ وخالف أبو حنيفة لعدم قوله بالمفهوم ولأنها تحل بالنكاح فتحل بملك اليمين . وانظر ذلك فى المغنى ٥٩٦/٦ والمهذب ٤٥/٢ ، احكام القرآن لإلكيا الهراسى ٤٢٦/١ ، التفريع لابن الجلاب ٤٥/٢ الكافى لابن عبد البر ص ٢٤٤ .

(٢) فى المخطوطة (فلذلك) .

(٣) قال ابن قدامة فى المغنى ٤٦٤/٣ : « إن ترك بعض الطواف فهو كما لو ترك جميعه خلافاً لأصحاب الرأى » وفى الأصل لمحمد بن الحسن ٣٩٩/٣ : « لو جامع بعد ما طاف الأكثر من طوافة لم تفسد عمرته وعليه دم » . وانظر أيضاً المغنى ٣٣٤/٣ والمهذب ٢٢٢/١ ، ٢٣٧ والكافى ص ١٥٨ .

(٤) انظر فى هذا الأصل لمحمد بن الحسن ٦٠/١ . وذكر ابن الجلاب فى التفريع ١٩٨/١ أن إزالة النجاسة من الثوب والجسد والمكان إلا أعضاء الوضوء سنة وخالفة ابن عبدالبر فى الكافى ص ٦٤ وانظر المهذب ٦٦/١ والمغنى ٦٣/٢ وانظر أيضاً الأصل ٢٠٠/١ ، ٢٥٣ .

ومن شيوخنا من يقول فى هذه المسائل إن طرقها على التخفيف يرجع إلى طريقة التعليل وهذا متى تبيَّن أنها لم يحقق فيها التعليل ولم يعلق الحكم به لم يصح ولم يتعلق به غالب الظن . فأما إذا أمكن أن يبيِّن أن غالب الظن يحصل فى هذه الأحكام عند النظر فى الطريق التى ذكرناها من غير أن يرجع فيها إلى تحقيق العلل وتعليق الحكم بها ، فما ذكره لا يستمر[1] .

فصل آخر

قال : وأما الاجتهاد الذى لايتعلق بأصل معين يرد الحكم الذى ثبت به إليه فهو على ضروب ، وقد ذكرنا شيخنا أبو عبد الله منها جملة من المسائل .

فمنها : إنه قد ثبت أن الكثير من العمل فى الصلاة يفسدها وأن القليل لا يفسدها ، والاجتهاد فى قدر القليل الذى لا يفسدها ليس له أصل معين يرد إليه ، وإنما يعتبر فيه ما يغلب على ظن كل أحد أنه فى حكم القليل[2] . وحكى عن

---

(١) ذكر إمام الحرمين فى البرهان ١١١٤/٢ أن المذاهب فى الاستدلال ثلاثة :

الأول : جواز إتباع وجوه الاستصلاح قربت من موارد النص أو بعدت :إذا لم يمنع منه أصل كالكتاب والسنة والاجماع وبه قال الإمام مالك .

الثانى : حصر الاستدلال برد الفروع إلى الأصول وبه قال القاضى أبو بكر الباقلانى

الثالث : التمسك بالمعنى وإن لم يستند إلى أصل بشرط قربه من معانى الأصول وبه قال الشافعى ومعظم أصحاب أبى حنيفة .

(٢) ينظر ما يبطل الصلاة من العمل المحلى ٧٣/٢ ، المهذب ٩٥/١ ، التفريع لابن الجلاب ٢٦٠/١ والمغنى ١٣/٢ ، ٢٤٧ والأصل لمحمد بن الحسن ١٩٩/١ .

محمد بن شجاع[١] أن لذلك أصلاً يرجع إليه وهو القدر الذى إذا وقع من المصلى لم يعتقد من ينظر إليه إنه فى الصلاة ، واعترض ذلك بأن المصلى لو زاد فى أفعال الصلاة زيادة كثيرة لبطلت صلاته عندهم وإن كانت من جنس أفعالها ، وقد علمنا أن من ينظر إلى من هذه سبيله فإنه لا يعتقد فيه أنه ليس فى الصلاة ، فعلم بهذا أن اعتبار هذا الأصل فى ذلك باطل . قال : وكذلك من يستدبر القبلة ضرورة ، فإن الناظر إليه لا يعتقد أنه فى الصلاة فدلَّ هذا على فساد ما اعتبره .

ومنها : الاجتهاد الذى يعتبره أبو حنيفة فى أن انكشاف * ربع الساق من المرأة يفسد الصلاة[٢] من حيث ثبت أن الناظر إلى الساق لا ينكشف له فى كل حال إلا ربعها فصار حكم الربع فى هذا الباب حكم الكل فوجب أن يحكم بأن انكشاف الربع بمثابة انكشاف كل الساق ، وهذه الطريقة لا تسند إلى أصل معين .

ومنها : ما يعتبره فى أن الإمام إذا حَدَثَ له ما يفسد صلاته فله أن يستخلف مادام فى المسجد من أنه قد يثبت أن اليسير من فعله بعد الحدث لا يمنع

(١) هو أبو عبد الله محمد بن شجاع الثلجى (نسبة إلى ثلج بن عمرو من عبد مناف . ويقال البلخى وغلَّط هذه النسبة القرشى فى الأنساب وقال : إنه تصحيف) جنفى من أصحاب الحسن بن زياد . وروى عن ابن علية كان فقيه العراق فى وقته يميل للاعتزال ، له كتاب المناسك وتصحيح الآثار ، والنوادر ، والمضاربة ، والرد على المشبهة توفى صسنة ٢٥٧ هـ له ترجمة فى الفهرست ص ٢٩١ ، تاريخ بغداد ٣٥٠/٥ الفوائد البهية ١٧١ .

(٢) فى الأصل لمحمد بن الحسن ٢٠١/١ قال أبو حنيفة : إن صلت وربع رأسها أو ثلثه مكشوف أعادت الصلاة ، وإن كان أقل من ذلك لم تُعِد ، وهو قول محمد . قال أبو يوسف : « لا تعيد حتى يكون النصف مكشوفاً وكذلك الفخذ والبطن والشعر فى قوله وقولهما » وقال الشيرازى فى المهذب ٧١/١ : « فإن انكشف شيء من العورة مع القدر على الستر لم تصح الصلاة » وقال ابن قدامة فى المغنى : « إن انكشف من العورة يسير لم تبطل صلاته » نص عليه أحمد وبه قال أبو حنيفة . وعند الشافعى « يستوى قليله وكثيرة كالنظرة » وعند أصحاب مالك سترها واجب وليس بشرط لصحة الصلاة انظر التفريع لابن الجلاب ٢٤٠/١ ، الكافى لابن عبد البر ص ٦٣ .

الاستخلاف وإن الكثير منه يمنع من ذلك وقد ثبت أن التحول[1] فى داخل المسجد بمنزلة القليل الذى لا يمنع فى باب الصلاة[2] وأن التحول[3] فى خارجه بمنزلة الكثير الذى يمنع ، لأن من كان داخل المسجد كان له أن يأتم بالإمام وإن كان فى آخره وكان البعد الذى بينه وبين الإمام فى حكم القليل الذى لا يمنع الإئتام ، وإذا كان خارج المسجد ولم تكن الصفوف متصلة فإن ما بينه وبين الإمام من البعد يكون فى حكم الكثير الذى يمنع من الإئتام ، وهذه الجملة تبين الفرق بين كونه فى المسجد فى أن له أن يستخلف وبين خروجه عنه فى أنه ليس له ذلك[4] ، وهذه الطريقة لاتستند أيضاً إلى أصل معين .

وكذلك الكلام فى جزاء الصيد اعتبر فيه الخلقة أو القيمة[5] ، وكذلك تحرى جهة القبلة وتقدير النفقة .

ومما ألحق رحمه بهذا الباب أعنى فيما لا نسميه قياساً وإن كان ها هنا أصل معتبر إيجاب الكفارة على الأكل متعمداً فى شهر رمضان ، لأنه يقول إن الطريقة

---

(١) فى المخطوطة (الحصول) .
(٢) انظر استخلاف الإمام مادام فى المسجد عند الحنفية الأصل لمحمد بن الحسن ١٧٩/١ وانظر مذهب المالكية فى الكافى لابن عبد البر ص ٤٨ وينظر المغنى ١٠٢/٢ والمهذب ١٠٣/١ لمعرفة رأى الشافعية والحنابلة .
(٣) فى المخطوطة (الحصول) .
(٤) تحديد الجواز فى الاستخلاف بكون الإمام فى المسجد وعدم الجواز إذا خرج من المسجد يقول به الحنفية فقط ، ولم يحدد غيرهم وقت الجواز وعدمه .
(٥) ذهب الشافعى ومحمد بن الحسن إلى الاعتداد بالشبه فى الخلقة فحكما فى النعامة ببدنة وفى حمار الوحشى ببقرة وفى الظبى بشاة ، وفيما لا نظير له تعتبر القيمة . واعتد أبو حنيفة وأبو يوسف بالقيمة مطلقاً . انظر الأصل ٤٣٨/٢ وانظر المحلى ٢٥٣/٤ والمهذب ٢٢٣/١ . وذهب المالكية للتخيير بين المثل والقيمة على ما فى التفريع لابن الجلاب ٣٢٨/١ والكافى لابن عبد البر ص ١٥٦ ، والمغنى ٥٠٩/٣ وما بعدها .

التى تثبت بها هذه الكفارة هى استدلال وليس بقياس ، ويحكى عن الشيخ أبى الحسن رحمه الله ويعتمد فيه أن النظر فى هذا الأكل يتعلق به الكفارة كالجماع هو نظر فى تبيين موضع الكفارة ، لأنا إذا علمنا أن الكفارة تتعلق بالجماع لا لإسمه ولكن لصفة تختص به ، ثم اعتبرنا تلك الصفة فعلمنا أنها كونه مفسداً لصوم عين رمضان على وجه يستحق به قدر من المأثم مع انتفاء الشبه علمنا أن موضع الكفارة هى هذه الصفة ، فإذا علمنا بالدليل أنها حاصلة فى الأكل أوجبنا فيه الكفارة من حيث استدللنا بهذه الطريقة على أنها[1] موضع لها ، وهذا لا يجرى مجرى القياس الذى هو حمل الأرز على البر فى تحريم التفاضل[2] ، لأنا فى هذا الموضع إذا عرفنا الحكم وعلته لم نحتج إلى استدلال مبتدأ ونظر مستأنف فى حصول العلة فى الفرع ومشاركته إياه فيها ، وكذلك حال الأكل ، لأنا نحتاج إلى نظر مستأنف لنعلم أن الصفة التى هى موضع الكفارة فى الجماع قد حصلت فيه ألا ترى أنا إنما نعلم أن إفساده للصوم قد تعلق به من المأثم القدر المخصوص الذى تعلق بالجماع من حيث علمنا أن الجماع لمَّا كان مما يستحق الامتناع منه فاقتضى ذلك استحقاق قدر من الثواب عليه ، فإذا كان من يفطر بفعله قد منع نفسه ذلك وجب أن يستحق عليه قدراً يعظم من العقاب والمأثم ، وهو مقدار ما كان يستحق الثواب عليه[3] لو صام ولم يفسده ، وقد علمنا أن الإفطار بالأكل إن لم يزد حكمه فى هذا الباب على حكم الجماع لم ينقص عنه ، لأن المشقة التى تلحق فى مجرى العادة بالامتناع من الأكل تكون أكثر من المشقة التى تلحق فى مجرى العادة بالامتناع من الجماع ، وهذا يوجب أن يكون المفطر بالأكل يستحق من المأثم

---

(١) أى الصفة وهى كونه مفسداً لصوم عين رمضان .

(٢) إذا لم يكن إلحاق الأكل عمداً بالجماع قياساً فما هو القياس ، فأركان القياس كلها موجودة . فالأصل الجماع والفرع الأكل عمداً ، والحكم الكفارة ، والعلة انتهاك حرمة الشهر . وإنما الدافع لإنكار كونه قياساً هو أصلهم فى عدم إثبات الكفارات بالقياس .

(٣) (عليه) إضافة من المحقق .

القدر الذى يستحقه هذا الجامع إن لم يزد عليه[1] . فقد بان بهذه الجملة أن إلحاق حكم الأكل بالجماع لا يصح إلا بهذا الضرب من الاستدلال وأنه مخالف لطريقة القياس فى إلحاق الفرع بالأصل .

وقد اعترض بعض شيوخنا ذلك بأن الفصل الذى ذكره رحمه الله بين الموضعين لا يمنع من أن يكون إلحاق الأكل بالجماع فى وجوب الكفارة ضرباً * من القياس من حيث جمعت هذه الطريقة شروط القياس التى هى تقدم العلم بالأصل وحكمه وثبوت علته والجمع بين الفرع والأصل لأجلها ومفارقة هذه الطريقة لطريقة حمل الأرز على البر من حيث كانت العلة لا يعلم حصولها فى الفرع ساهنا إلا بنظر مستأنف ويعلم هناك ضرورة لا يؤثر فى كون ذلك قياساً وقوَّى ذلك بأنه رحمه الله إنما يثبت الكفارات والحدود بهذه الطريقة التى يُسميها استدلالاً دون القياس ، لأنه يجعَّلها أقوى من القياس ، وقد علمنا أن الفرق الذى ذكره لا يقتضى أن تكون هذه الطريقة أقوى من القياس التى هى حمل الأرز على البر ، لأن الموضع الذى يعلم فيه مشاركة الفرع للأصل فى علته ضرورة يجب أن يكون أقوى من الموضع الذى يُعلم فيه ذلك استدلالاً ، وهذا يمنع من القول بأن طريقة حمل الأكل على الجماع فى باب الكفارة يكون استدلالاً ولا يكون قياساً من حيث كانت أقوى من طريقة القياس ، وهذا لا يعترض عندى ما اعتمده رحمه الله ، لأنه لم يقصد بالفرق الذى ذكره بين الموضعين تقوية هذه الطريقة على طريقة حمل الأرز على البر ، فإنما اعتمد ذلك للتفرقة بينهما فى الإسم من حيث سمى طريقة إثبات الكفارة استدلالاً ولم يسمها قياساً ، وسمى الطرق الأخرى قياساً ، إن الطريقين إذا اختلفا لم يَمتنع أن تختلف العبارة عنهما ويوضع لكل واحد منهما اسم مخصوص ، لأن الغرض بتغاير الأسامى فى الأصل تغاير المعانى .

---

(١) لقائل أن ينقض هذا الكلام بأن الشارع لما رأى أن المشقة فى ترك الأكل أكثر من ترك الجماع اعتبر المشقة وخفف الحكم على الأكل عمداً ولم يوجب عليه الكفارة ، لأن مدار شريعتنا على أن المشقة تجلب التيسير .

* بداية اللوحة : ١٦٩ .

فأما تقوية الطريقة التى تثبت بها الحدود والكفارات على طريقة القياس[1] التى لا تثبت بها ذلك فإنه إنما يعتمد فيها أن طريقة العلم بأن الصفة التى يجعلها موضعاً للكفارة أو الحد فيعلق بها ذلك يجب أن تكون أقوى من الطريق الذى تثبت به كون صفة الأصل علة للحكم فى طريقة القياس ، وإذا كان إنما تراعى القوة فى كون الحكم متعلقاً بصفة الأصل الذى تعلق الحكم بها دون غيرها لم يعترض ذلك ما ذكره من أن مشاركة الفرع للأصل فى علته إذا عُلم ضرورةً وجب أن يكون أقوى من الطريقة التى لا يُعلم فيها ذلك .

وأما قوله[2] إن الذى ذكره رحمه الله لا يؤثر فى اشتراك الطريقين فى كونهما قياساً من حيث ألحق فى كل الموضعين أحد الحكمين بالآخر لصفة تجمعهما فإنه لا يصح ، لأنه إذا جعل القياس عبارة عن إلحاق الحكم بحكم آخر بطريقة مخصوصة وبيَّن أن تلك الطريقة غير حاصلة فيما تثبت به الكفارة ، وكشف عن الفرق بين الطريقين من الوجه الذى حكيناه عنه فقد سَلِمَ ما ذهب إليه ، وهذا يبين أن هذا الاعتراض لا يقدح فيما اعتمده رحمه الله .

---

(١) فرَّ أبو الحسن الكرخى ومن تابعه من الحنفية من إثبات الكفارات والحدود بالقياس بحجة أنه ظنى . ولكنهم أثبتوا حدوداً وكفارات بأقيسة رفضها القائلون بإثبات الحدود والكفارات بالقياس ، فقد قاسوا حيث لم يقس المجوزون . وذكر الغزالى فى المنخول ص ٣٨٥ تبعاً لشيخه إمام الحرمين فى البرهان طائفة من الفروع التى أثبتوها بالقياس ، ومن ذلك قياس قتل الصيد خطأ على قتله عمداً فى إيجاب الجزاء مع اختصاص النص بالعمد . وقاسوا الأكل عمداً على الجماع فى نهار رمضان فى إيجاب الكفارة ، وقالوا : بالقطع على من شهد عليه إثنان أحدهما أنه سرق بقرة بيضاء والآخر أنها سوداء . كما استحسنوا إقامة الحد فى مسألة شهود الزوايا .

(٢) أى قول عبد الجبار بن أحمد الذى تقدم قبل صفحة اعتراضاً على قول أبى الحسن الكرخى فى تبرير تسميته استدلالاً لاقياساً . وأبو الحسين يرد على اعتراض شيخه انتصاراً لأبى الحسن الكرخى لاشتراكه معه فى المذهب الفقهى . وهذا صريح فى أن هذا الكتاب هو شرح العمد لأبى الحسين ، كما يدل على ذلك إغراقه الفصول الثلاثة الأخيرة بفروع الحنفية .

مسألة

قال : اختلف أهل العلم فى أحكام الفروع الشرعية التى اختلف فيها أهل الاجتهاد(١) .

فمنهم من ذهب إلى أن الحق هو واحد منها وأن عليه دليلاً يلزم كل أحد المصير إليه والنظر فيه والوصول إلى القول الذى هو الحق به ، وأنَّ من قصرَّ فى ذلك فلم يصل إليه ولم يقل به فإنه مخطىء ويختلف خطؤه فربما كان كبيراً وربما كان صغيراً وهو قول الأصم وبشر المريسى ، وقد حكى ذلك عن ابن عُلية ، وذهب لذلك بعض أهل الظاهر فيما طريقه الاستدلال(٢) .

---

(١) قسَّم أبو اسحاق الشيرازى فى شرح اللمع ١٠٤٥/٢ الأحكام الشرعية إلى ما لا يسوغ الاجتهاد فيه وهو نوعان :

الأول : ما علم من الدين بالضرورة كوجوب الصلاة والزكاة فالحق فيه واحد ومن خالفه يحكم بكفره لأنه كذَّب الله تعالى ورسوله فى خبرهما .

والثانى : ما لا يعلم من الدين بالضرورة ولكن عليه دليل قاطع كإجماع الصحابة وهذا الحق فيه واحد وما سواه باطل ، ومن خالفه حكم بفسقه ونقض حكم الحاكم إذا كان بخلافه . وأما ما يسوغ فيه الاجتهاد فهو محل النزاع فى هذه المسألة .

(٢) معظم الأصوليين نسبوا هذا القول للأصم وبشر المريسى وابن عُلية . وقد نسبه أبو اسحاق الشيرازى فى شرح اللمع ١٠٥١/٢ لأبى على بن أبى هريرة ونسبه الآمدى ١٨٢/٤ لنفاة القياس كالظاهرية والإمامية . ونسبه لنفاة القياس أيضاً إمام الحرمين فى كتاب الاجتهاد من كتاب تلخيص التقريب ص ٢٨ ونسبه ابن برهان فى الوصول إلى الأصول ٣٤٢/٢ لداود وأصحاب الظاهر . والذى فى النبذ لابن حزم ص ٧٤ « من أصاب فى اجتهاده فله أجران ومن أخطأ فله أجر واحد ولا إثم عليه » وفى إحكام الأحكام ٧١/٥ « إذا أخطأ ليس مأجوراً على خطئه لكنه مأجور على

ومنهم من ذهب إلى أن الحق واحد منها وعليه دليل إلاّ أن المجتهد إن لم يصل إليه لغموضه وحَكَمَ بغيره مما يؤدى اجتهاده إليه فهو معذور غير مأثوم ، وهو قول أكثر أصحاب الشافعى ونفر من أصحاب أبى حنيفة[١] .

فأما الشافعى فقد اختلفت[٢] ألفاظه فى ذلك * والذى ينسبه إليه أكثر أصحابه هو ما حكيناه عنهم من أن الحق فى واحد من الاجتهادات وإن كان كل واحد من المجتهدين معذوراً فيما يؤدى اجتهاده إليه ، والذى يحكيه عنه من يتصدر هذا الشأن من أصحابه ويعوَّل على معرفته أن مذهبه فى الفروع التى ليس لها إلا أصل واحد ، وهو الذى يسمى الطريقة الذى بها يثبت ذلك القياس الجلى قياس العلة والمعنى فالحق عنده فى واحد منه دون ما خالفه . وأن الفروع التى تتجاذبها أصول كثيرة ويسمى الطريقة التى بها يثبت ذلك قياس غلبة الأشباه فإن كل مجتهد فيها مصيب وما يؤدى اجتهاده إليه حق[٣] . وقد ذكرنا أمثلة القياسين فيما تقدم ، ونحكى من

اجتهاده ومرفوع عنه الإثم لقوله تعالى : ﴿ **ليس عليكم جناح فيما أخطأتم به ولكن ما تعمدت قلوبكم** ﴾ » وفى ٧٣/٥ « ومن تمادى فى خطئه فهو فاسق » .

وهؤلاء أطلق عليهم إمام الحرمين فى البرهان ١٣٢٠/٢ والغزالى فى المنخول ص ٤٥٤ غلاة المخطئة .

(١) هذا قول المقتصدة من المخطئة ، ونقله الباجى فى إحكام الفصول ص ٧٠٧ عن جمهور أصحاب مالك وعن مالك لأن مالك قد قال عندما سئل عن الصحابة « مخطىء ومصيب » وقال الباجى : كل من لقيت من أصحاب الشافعى يقول : « إن الحق فى واحد » ونقله عن معتزلة بغداد وارتضاه . ونقله السمرقندى فى الميزان ص ٧٥٣ عن الماتريدى . ونقل عن أبى حنيفة قوله : « كل مجتهد مصيب والحق عند الله تعالى واحد » أى أنه مصيب فى اجتهاده .

(٢) فى المخطوطة (اختلف) .

* بداية اللوحة : ١٧٠ .

(٣) لم أجد من ذكر هذا التفصيل فى قول الشافعى رحمه الله وانظر فى ذلك . اللمع ص ٧٣ ونهاية السول مع البدخشى ٢٠٥/٣ ومنتهى ابن الحاجب ص ٢١٢ وروضة الناظر ص ٣٦٠ والمحصول ٤٧/٣/٢ وإرشاد الفحول ص ٢٦١ والمعتمد ٩٤٩/٢ شرح الكوكب المنير ٤٨٩/٤ وجمع الجوامع مع البنانى ٣٨٩/٢ ، التقرير

كتبه ألفاظاً مصرحة فى أن كل مجتهد مصيب فى هذه الفروع فمن ذلك أنه قال فى جواب من سأل عن قول النبى صلى الله عليه وعلى آله : « إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإن أخطأ فله أجر واحد »[1] لو كان فى الاجتهاد خطأ وصواب لم يجز أن يثاب على أحدهما أكثر مما يثاب على الآخر ، لأن الثواب لا يكون فيما لا يسع ولا فى الخطأ الموضوع ، ثم قال : لو كان فيه خطأ لكان أكثر أمره أن يغفر له ، فكيف يكون له ثواب على خطأ لايسعه[2] .

وقال فى كتاب إبطال الاستحسان سائلاً نفسه أفرأيت من يجتهد فيقيس على كتاب أو سنة هل يستقيم الاختلاف ، وإذا اختلفوا أيصيبون كلهم أو يخطئون أو بعضهم مخطئون وبعضهم مصيبون ؟ فأجاب بأنه لا يجوز على أحد منهم وإن اختلفوا إن كانوا من أهل الاجتهاد وذهبوا مذهباً محتملاً أن يقال إنه أخطأ لكن يقال لكل واحد منهم إنه أطاع فيما كلف وأصاب ، وأنه لم يكلف الغيب الذى لم

= والتحبير ٣/٣٠٥ ، التبصرة (٤٩٨) ، والابهاج ٣/٢٥٧ شرح تنقيح الفصول ص ٤٣٨ ، المستصفى ص ٤٩٢ ، التمهيد لأبى الخطاب ٤/٣١٠ وإبطال الاستحسان مع الأم ٧/٤٧٤ . والرسالة ص ٤٧٨ وما بعدها وفيها تفصيل قريب من قول المصنف .

(١) الحديث متفق عليه من حديث عمرو بن العاص ومن حديث أبى هريرة . أخرجه البخارى فى كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة برقم ٧٣٥٢ وينظر فتح البارى ١٣/٣١٨ . وأخرجه مسلم ٣/١٣٤٢ فى كتاب الأقضية . وأحمد فى المسند ٤/٢٠٤ وأبو داود فى السنن ٤/٦ برقم (٣٥٧٤) وانظر تخريجه فى تخريج أحاديث اللمع ص ٣٦٠ والابتهاج بتخريج أحاديث المنهاج ص ٢٦٩ ونصب الراية ٤/٦٣ وتلخيص الحبير برقم (٢٠٧٢) .

(٢) ماذكره المصنف موجود فى الرسالة ص ٤٩٦ وما بعدها . ولكن المصنف فهم منه خلاف ظاهره . والكلام المشتبه ينبغى رد بعضه إلى بعض . فقال الشافعى بعد كلامه المنقول هنا : « فإذا فعل المجتهد فقد أصاب بالإتيان بما كلف وهو صواب عنده على الظاهر ولا يعلم الباطن إلا الله » وقال : « إن المختلفين فى القبلة وإن أصابا بالاجتهاد لم يكونا مصيبين للعين أبداً » ثم ذكر أمثلة لتوضيح أن الحق عند الله واحد .

يطلع عليه(١) .

ومنهم من ذهب إلى أن المجتهد إذا سلك طريقة الاجتهاد فهو مصيب فى الاجتهاد وفى المجتهد فيه ، وكل ما أدى اجتهاده إليه فهو حق لم يكلف سواه ، وهذا هو الصحيح من مذهب أبى حنيفة على ما يحكيه عنه من يحصِّل من أصحابه كالشيخ أبى الحسن رحمه الله فى المتأخرين(٢) ، وإليه ذهب شيخنا أبو عبد الله وهو مذهب أبى الهذيل(٣) وشيخينا أبى على وأبى هاشم رحمهم الله وإن كانوا قد اختلفوا فى وجه آخر وهو هل فى هذه المسائل أشبه عند الله تعالى وإن لم يكن المجتهد قد كلف إصابته أوْلا . فإن المحكى عن أبى حنيفة وأصحابه إن فى كل واحد من هذه الأقاويل حكماً عند الله تعالى هو الأشبه ، وربما عبَّروا عنه بأن ذلك هو الصواب

---

(١) هذا الكلام موجود ما يقاربه فى « إبطال الاستحسان » ٤٧٤/٧ . لكن المصنف نقل ما يحقق هواه فقبل سطرٍ مما نقله هنا قال الشافعى : « فإن قال قائل : أرأيت ما اجتهد فيه المجتهدون كيف الحق فيه عند الله ؟ قيل : لا يجوز فيه عندنا والله تعالى أعلم أن يكون الحق فيه عند الله كله إلا واحداً ، لأن علم الله عز وجل وأحكامه واحد » . وقال بعدها : « فإن قيل : فيلزم أحدهما اسم الخطأ . قيل : أما فيما كلف فلا ، وأما خطأ عين البيت فنعم » .

(٢) قال السمرقندى فى الميزان ص ٧٥٣ روى عن أبى حنيفة أنه قال : « كل مجتهد مصيب والحق عند الله تعالى واحد » ولذا اختلف أصحابه فيما ينسب إليه . وينبغى حمل عبارته على أن كل مجتهد مصيب فى اجتهاده لأنه فعل ما كلف به ولكن الحق عند الله واحد لا يتعدد ، وهذه العبارة الموهمة وأمثالها جعلت القاضى الباقلانى ينسب هذا القول أيضاً للشافعى ومالك فنسبه لمالك اعتماداً على قصته مع أبى جعفر المنصور فى أن يحمل الناس على الموطأ فرفض قائلاً : « اترك الناس على ما هم عليه » مع أنه قد صرَّح لما سئل عن الصحابة بقوله : « مخطىء ومصيب » فالحق من مذاهب الأئمة الأربعة أن المصيب واحد .

(٣) هو أبوعبد الله محمد بن الهذيل العبدى المعروف بالعلاف لأن داره كانت بالعلافين كان رأساً فى الاعتزال من الطبقة السادسة ، عاش أكثر من مائة سنة وتوفى سنة ٢٣٥ له ترجمة فى تكملة الفهرست ومعجم المؤلفين ٢٤٩/١٠ ، الحور العين ص ٢٠٩

وهو الحق وإن لم يكلف المجتهد إصابته[1] . والفرق بين هذا القول وبين قول من يقول إن الحق منها واحد غير معين من أصحاب الشافعى وغيرهم وإن هؤلاء عندهم أن المجتهد قد كلف إصابته إلاَّ أنه إذا لم يصبه كان معذوراً أو كان مخطئاً خطأً صغيراً ، وعند القائلين بالأشبه إنه لم يكلف بتة . ونحن نفرد الكلام فى هذه المسألة .

واعلم أن من يذهب إلى أن الحق فى واحد [2] من هذه المسائل فإنه يسلك فى ذلك طريقتين :

إحداهما : إن طريقة العقل تمنع من ورود التعبد بالأحكام المتضادة فيتعلق بالاحتجاج لما يذهب إليه بوجوه عقلية .

والثانية : إنَّ السمع قد دلَّ على أن هذه الأقاويل المختلفة لا يجوز أن يكون جميعها حقاً وأن الحق هو واحد منها . ونحن بعون الله نتكلم على الطريقتين ونشرح الكلام فيهما :

الكلام على الطريقة الأولى :

---

(١) ذكر أبو اسحق الشيرازى فى شرح اللمع ١٠٥٠/٢ أن مراد أبي حنيفة على ما قال أبو الحسن الكرخى من الأشبه أنه الحكم المطلوب وإن لم يكلّف المجتهد إصابته . وبعضهم فسَّر الأشبه بأن عند الله حكماً فى الحادثة لو نصَّ لما نصَّ إلاَّ عليه .

(٢) تقدم نسبة هذا القول إلى أكثر الشافعية وبعض الحنفية وهو قول الإمام الشافعى كما حققه الشيرازى وغيره وبه قال أبو اسحاق الاسفرائينى وأبو اسحاق الشيرازى وأبو على الطبرى وأبو الطيب الطبرى . وهو مذهب مالك والليث وأبى بكر بن مجاهد وأبى بكر بن فورك . على ما فى شرح اللمع . ونقله ابن النجار فى شرح الكوكب عن أحمد وأصحابه وعن الأوزاعى واسحاق ابن راهوية والمحاسبى وابن كلاب وارتضاه الآمدى وابن السبكى ونافح عنه الشوكانى وارتضاه الباجى فى إحكام الفصول وفخر الدين الرازى فى المحصول ٥١/٣/٢ .

من يسلك هذه الطريقة يتعلق بوجوه :

(**الأول**) : إنه لو جاز ورود التعبد بالأحكام المتضادة وجاز أن تكون جميع مذاهب المجتهدين فى الفروع من اختلافها وتنافيها حقاً ، وأن يكون كل واحد منهم مصيباً فيما يذهب إليه لجاز ورود التعبد بمثله فى أصول الشرائع وفى أصول الدين حتى يكون جميع ما اختلف فيه أهل القبلة فيما يتعلق بأصول الدين مع تباينها وأن يكون كل قائل بما أدى اجتهاده إليه فيها مصيباً على ما يذهب إليه عبيد الله بن الحسن العنبرى(١) ومن تابعه(٢) ، فإذا كان ذلك لا يجوز فى الأصول وكذلك فى الفروع .

(**الثانى**) : أنه لو جاز ذلك لأدى إلى ورود التعبد بما يتضاد ويتنافى مثل أن يكون عين واحدة محللة محرمة ومباحة محظورة فيحل الأقدام عليها ويحرم أو يجب ولا يجوز ، وأن يكون الفرج الواحد يحل وطؤه ويحرم بحسب اختلاف المجتهدين ، وهذا لا يحسن فى الحكمة ويقبح ورود التكليف به .

(**الثالث**) : إن جواز ذلك يؤدى إلى أن يكون الله تعالى قد تعبدَّ بما يفضى إلى التهارج والتنازع على وجه لا يكون للمكلفين إلى الانفصال منه سبيل ، لأن هذه الأحكام إذا تعلقت بحقوق يختلف الاجتهاد فيها فيكون اجتهاد زيد مؤدياً فى مال

---

* بداية اللوحة : ١٧١ .

(١) هو عبيد الله بن الحسن بن الحصين العنبرى ، أخرج له مسلم فى صحيحه حديثاً واحداً فى ذكر موت أبى سلمة ، تولى قضاء البصرة بعد امتناع . توفى بالبصرة سنة ١٦٨ هـ . له ترجمة فى : طبقات الفقهاء للشيرازى ص ٩١ ، الخلاصة للخزرجى ١٩٠/٢ ، الاعلام ٣٤٦/٤ الكامل لابن الأثير ٧٠/٥ تهذيب التهذيب ٧/٧ .

(٢) من الذين تابعوا العنبرى على قوله الجاحظ عمرو بن بحر الأديب المعتزلى ، وما روى عنه أشد مما نسب للعنبرى حيث قال : « إن مخالف ملة الإسلام إذا نظر فعجز عن درك الحق فهو معذور غير آثم » أنظر إرشاد الفحول ص ٢٥٩ وروضة الناظر ص ٣٦٢ المستصفى ص ٤٨٧ ومنتهى ابن الحاجب ص ٢١١ والبنانى على جمع الجوامع ٣٨٨/٢ والمحصول ٤١/٣/٢ والأحكام للآمدى ١٧٨/٤ .

مخصوص إلى أنه حق له دون غيره ، واجتهاد عمرو مؤدياً إلى أنه حق له على سبيل الانفراد والمشاركة ، وكان كل واحد منهما مصيباً فى اجتهاده ومسوغاً له فى طلبه والتصرف فيه حصل فى ذلك من التهارج ما ذكرناه ، وكذلك القول فى المرأة إذا أدى اجتهاد الزوج إلى أنها غير بائنة منه ولا تحل لغيره ، وأدى اجتهادها أو اجتهاد غيرها إلى أنها قد بانت منه وأنها تحل لغيره فيما اختلف فيه أهل الاجتهاد من الإيلاء والكنايات[١] .

(**الرابع**) : إنه لو جاز ذلك لجاز أن يبعث الله تعالى نبيّين يدعو كل واحد منهما إلى شريعة مخالفةٍ للشريعة التى يدعو إليها الآخر .

فإن قلتم يجوز ذلك ، أدى إلى أن يكون لمن بعث إليه النبى أن يخالفه ولا يقبل منه ، وهذا ظاهر الفساد[٢] .

والذى يدل على أن الله تعالى يجوز أن يتعبد فى الفروع الشرعية بالأحكام المختلفة وأن كل واحد منها يصح أن يكون حقاً أن الوجه الذى لأجله حسن من الله تعالى التعبد بها هو كونها مصالح للمكلفين ، ولا يمتنع أن تختلف الأفعال فى باب المصالح فى الأعيان والأشخاص كما لا يمتنع أن تختلف فى الأوقات والأزمان

---

(١) ذكر هذه القضية أبو الحسين فى المعتمد ٢/٩٦٠ والغزالى فى المستصفى ص ٤٩٧ والآمدى فى الأحكام ٤/١٩٠ وفخر الدين الرازى فى المحصول ٢/٣/٨٨ وإمام الحرمين فى البرهان ٢/١٣٢١ والقضية أن الزوج شافعى وقال لزوجته الحنفية : « أنت بائن » ثم راجعها . وهو يرى أن قوله أنت بائن لا يمنع من مراجعتها لأنها من الكنايات . والمرأة حنفية ترى أنها بائنة بقوله : « أنت بائن » فلا يحل له مراجعتها . والحال أن كل منهما مجتهد مكلف بالعمل باجتهاده .

(٢) ذكر الآمدى دليلين من هذه الأدلة العقلية وأضاف إليها أربعة أخرى من أبرزها أن الأمة مجمعة على تجويز المناظرة بين المجتهدين ، فلو كان كل واحد مصيباً فيما ذهب إليه لم يكن للمناظرة فائدة . وأجاب الآمدى عن الأدلة العقلية الستة ثم قال : والأقرب فى ذلك أن يقال الأصل عدم التصويب ولم يدل الدليل على مخالفته إلاَّ فى تصويب واحد غير معين للاجماع . أنظر إحكام الأحكام للآمدى ٤/١٨٩ – ١٩٢

فتكون مصلحة زيد متعلقة بفعل ومصلحة عمرو متعلقة بضده ، ولا يمتنع أيضاً أن تكون مصلحة زيد متعقلة بفعل فى وقت مخصوص وتتعلق بضده فى وقت آخر وإن لم[1] تتعلق مصلحته به على وجه وتتعلق المفسدة به على وجهٍ آخر فى وقت واحد ، ورد[2] التعبد بالأفعال على هذه الطريقة بحسب المصالح ، إذ لا مانع يمنع من ذلك[3] ، لأن المتنافى فى هذا الباب أن يرد التعبد بالحظر والإباحة والفعل واحد والوجه واحد والمكلف واحد والوقت واحد ، فأما مع تغاير المكلفين أو الوجهين أو الوقتين والمكلَّف واحد فالتنافى زائل ، ولا فصْل بين من يمنع من تَعَلقُّ المصالح بالأفعال على هذه الوجوه ويمنع من ورود التعبد بها وبيـن من يمنع من اختلاف المصالح فى الشرائع جملة ويمنع من ورود النسخ فيها . وكل ما يُبطل مذهب اليهود فى منعهم من وقوع النسخ فى الشرائع عقلاً[4] فإنه يفسد به مذهب من يخالفنا فى هذا الباب ونظائر ما جوزناه قد تقرر فى العقول وفى الشرع ، فأما فى العقول فهو ما عرفناه من أن العقل قد يحسن *من زيد ويقبح من عمرو مثله ، وأن زيداً قد يجب عليه فعلٌ ويجب على عمرو ضده . ألا ترى أن من غلب على

---

(١) (لم) زائدة ومفسدة للمعنى .

(٢) الصواب (فورد) .

(٣) كلام المصنف فى هذا مبنى على قول المعتزلة بوجوب الأصلح على الله . والصواب أن الأحكام لا تتغير بتغير الأشخاص والأحوال بحسب مصالح المكلفين . بل شرعت أصلاً لمصالح المكلفين ، ولكن الاعتبار للمصلحة الراجحة ولا توجد مصلحة محضة وقد يكون الحكم الواحد فى الحالة الواحدة مصلحة لشخص مفسدة لشخص آخر .

(٤) نسب الآمدى فى إحكام الأحكام ١١٥/٣ والأسنوى فى نهاية السول ١٦٦/٢ القول بمنع جواز وقوع النسخ عقلاً للشمعونية من اليهود . كما نسبا للعنانية من اليهود القول بجوازه عقلاً وامتناعه سمعاً . ونسب ابن برهان فى الوصول إلى الأصول ١٣/٢ إلى العيسوية منهم جواز نسخ الشرائع عقلاً وسمعاً . ورد المعتزلة عليهم كما يظهر من المعتمد ٤٠١/١ يدور حول إثبات حسن نسخ الشرائع عقلاً بناء على القول بقاعدة التحسين والتقبيح العقليين .

* بداية اللوحة : ١٧٢ .

ظنه أنه يصل إليه بالقعود فى بعض المواضع تقع كالٍ يحصله أو علم يستفيده ، فإنه يحسن منه ذلك القعود ولو أن عمراً خشىَ من القعود فى ذلك المكان بعينه ضرراً أو فوت نفعٍ فإنه يقبح منه القعود فيه ، وإذا أمَّل أحدهما فى السفر إلى بلدٍ مخصوص دفع ضررٍ عن نفسه وجب ذلك عليه ، وأن أمَّل الآخر ذلك بأن يسافر إلى بدل آخر كان ذلك هو الواجب عليه ، ونظائر هذا كثيرة ، لأن تصرف العقلاء أكثره يجرى على هذه الطريقة[٢] .

فأما من طريق الشرع هو ما عرفناه من أن المضطر متعبد بخلاف ما تعبد به من ليس بمضطر ، والحائض متعبدة بخلاف ما تعبدت[١] به الطاهر ، وكذلك المقيم والمسافر ، فقد بان بهذه الجملة أن ورود التعبد بما يذهب إليه جائز من جهة العقل[٢] ، ولا مانع منه ، وقد بيَّنا فى باب جواز التعبد بالقياس أن التعبد بطريقة الظنون فى الأحكام يصح ، فلذلك لم نعده ههنا .

فإن قال قائل : إذا جاز أن يتعبد الله تعالى بهذه الأحكام المختلفة كتحريم شيء على واحد وتحليله للآخر ، فَلِمَ لا يجوز أن يتعبد أيضاً بمثل ذلك فى الأفعال العقلية حتى يوجب على بعض المكلفين شكر المنعم وينهى عن ذلك بعضهم ، وأن يكلف بعضهم الإنصاف والعدل ويأمر بعضهم بالظلم والجوز ، وأن يتعبد

---

(٢) لاشك أن تصرفات العباد فى أمورهم الدنيوية مرتبة على غلبة ظن تحصيل المصلحة . ولكن الأصل فى أحكام الله تعالى العموم والشمول لجميع المكلفين والمصالح فيها أغلبية ليست قطعية لكل فرد . ولذا قياس أحكام الله على أعمال العباد الدنيوية قياس مع الفارق فهو باطل ، فلا تثبت به دعواه .

(١) فى المخطوطة (تعبد) بدل (تعبدت) .

(٢) ما ذكره لا يثبت مراده ، لأن اختلاف حكم الحائض والطاهر ثابت لكل حائض ولكل طاهر ، وكذلك اختلاف أحكام المسافر والمقيم . ومدعاه أن كل مجتهد مصيب فى الواقعة الواحدة . ثم الجواز عقلاً لا يثبت به قاعدة شرعية . وغاية ما يفيده الجواز عقلاً أنه لا يمنع منه إذا ورد الشرع به والعقل لا ينفرد بإثبات قواعد وأحكام شرعية .

بعضهم بأن يكذب فى خبره ويتعبد بعضهم بالصدق .

قيل له : الفرق بين الموضعين ظاهر ، وهو أن وجه حسن ما حسن من هذه الأفعال ووجوب ما وجب منها وقبح القبيح صفات تخصها مثل كون الإنصاف إنصافاً والصدق صدقاً والظلم ظلماً والكذب كذباً لا ما يتعلق بمصالح المكلفين ، والتعبد إنما ورد بها على الحد الذى ورد لكونها على هذه الصفات ، فلا يجوز اختلاف التعبد بها مع كونها على هذه الصفات ، وليس هكذا الأحكام الشرعية ، لأن ما لأجله ورد[1] التعبد بها وهو المصالح يجوز اختلافها فيختلف التعبد بحسب اختلافها ، ولهذا جاز اختلاف شرائع الأنبياء فى هذه الأفعال ووقوع النسخ فيها ولم يجب قياساً على ذلك أن يجوز اختلاف شرائع الأنبياء فى هذه الأفعال العقلية حتى يكون من شريعة بعضهم الدعاء إلى الكذب والأمر بالظلم ، ولم يجز وقوع النسخ فيها . وهذا يبيِّن فساد ما سأل عنه السائل .

فإن قال : ما أنكرتم أن يلزمكم على الأصل الذى اعتمدتموه أن يجوز التعبد فى معرفة الله تعالى وصفاته وما يجوز عليه وما لا يجوز حتى يكون التعبد اعتقاد التوحيد والعدل[2] متوجهاً إلى بعض المكلفين دون بعض لأن وجه تكليف ذلك هو المصالح عندكم ، والمصالح لا يمتنع اختلافها على ما ذكرتم .

قيل له : ليس الأمر كما قدرته ، لأن وجه تكليف معرفة الله تعالى وإن كان ما يتعلق بها من اللطف والمصلحة للمكلفين فقد دلت الدلالة على أن[3] ألطافهم فى هذا الباب لا تتغير ، وأن الوجه الذى لأجله كان ذلك مصلحة ولطفاً لا يجوز من طريق العقول تغيره واختلاف أحوال المكلفين فيه .

---

(١) فى المخطوطة (ورود) .

(٢) بنوا أصلهم فى العدل على معتقدهم أنه يجب على الله سبحانه رعاية الحكمة فى أفعاله وفعل الأصلح للمكلفين . وبنوا معتقدهم فى التوحيد على نفى الصفات القديمة . أنظر معتقدهم المواقف ص ٤١٥ وما بعدها .

(٣) (أن) زيادة من المحقق لحاجة العبارة إليها .

فإن قال : لِمَ لا يجوز أن يكون سبيل هذه الفروع سبيل ما ذكرتم فى أن ألطاف المكلفين فيها لا تتغير ؟

قيل له : الأصل فى الألطاف والمصالح أنها يجوز تغير الحال فيها ، لأن ما يكون داعياً لزيدٍ إلى اختيار فعله لا يمنع أن لا يكون داعياً لعمرو إلى مثل ذلك ، وإنما نحكم فى بعضها بأنه لايتغير إذا دلت الدلالة عليه عقلاً أو سمعاً ، فإذا لم تدل الدلالة فى هذه الفروع على ذلك وجب أن يكون حكمها ما اقتضاه العقل من اختلاف مصالح المكلفين فيها[1] كما جاز اختلاف مصالحهم فى شرائع الأنبياء عليهم السلام .

فإن قال : ما تنكرون من أن يكون السمع دلَّ على[2] أن المصلحة لا تختلف فيها * .

قيل له : كلامنا فى هذا الفصل إنما هو فى أن نبيِّن جواز اختلافها من جهة العقل ، وأن ورود التعبد بالمختلف منها جائز ، فأما ما سألت عنه فإنه يتعلق بالكلام فى طريقة السمع ، ونحن نكشف الكلام فيها بعون الله .

والجواب عن الوجه الأول[3] : إن الأصول التى هى أصول الشرائع ، فإن ورود التعبد فيها بالأحكام المختلفة على وجه يكون كل مجتهد فيها مصيباً كما نقوله فى الفروع لم يكن ممتنعاً فى العقل[4] ، وأن كان لابدَّ فيها من أصول معلومة من

(١) اختلاف مصالح المكلفين لا يقتضى تشريع أحكام لكل مكلف بحسب مصلحته واختلاف .شرائع الأنبياء وإن كان الغرض منه مراعاة مصالح المكلفين لا يلزم منه جواز اختلاف الأحكام الشرعية فى الملة الواحدة لتحقيق مصالح المكلفين كل على انفراد بل وضعت لتحقق لمعظم المكلفين مصالحهم .

* بداية اللوحة : ١٧٣ .

(٢) (دلَّ) زيادة من المحقق .

(٣) هذه الأجوبة عن أدلة من قال إن المصيب واحد العقلية .

(٤) قوله : « لم يكن ممتنعاً فى العقل » يناقض ما ذكره من عدم الجواز فيها قبل صفحتين إلاَّ إذا كان من التسليم جدلاً .

طريق السمع يصح القياس عندها ، لأن التعبد بالفروع من طريق الاجتهاد وغالب الظن لايصح إلا على هذا الحد ، إلا أن الدلالة قد دلت فى جميع أصول الشرائع أن التعبد فيها قد ورد بطريق العلم دون غالب الظن وأن الحق فى واحدٍ منها دون ما سواه . وأما الأصول التى هى المذاهب وأصول الدين فإنما لم يجز أن يكون الحق منها إلا واحداً دون ما خالفه ، لأن هذه الأصول إنما ورد التعبد فيها بالاعتقادات التى هى العلوم ، وأن يعلم كون المعلوم الذى كلفنا العلم به على الصفات التى هو عليها ، والمعلوم لا يصح أن يكون فى نفسه على صفتين متنافيتين ، فإذا كان مختصاً بصفةٍ مخصوصة ، فاعتقاد من يعتقد أنه ليس عليها أو أنه على خلافها يكون جهلاً وخبره بذلك عنه يكون كذباً ، ولايجوز ورود التعبد بالجهل والكذب . مثال ذلك أن الله تعالى إذا كان واحداً لا يشبهه شيء فمذهب من يعتقد أن له مِثلاً فى كونه قديماً أو أنه مُشبهٌ للأجسام أو الأعراض لابدَّ أن يكون جهلاً فيما يرجع إلى الاعتقاد ، وكذباً فيما يرجع إلى الخبر ، وإذا كان لا يجوز عليه الظلم فمذهب من يضيفه إليه لابدَّ من أن يكون جهلاً ، وكذلك جميع ما يتصل بالتوحيد والعدل وسائر الأصول ، فقد ثبت بهذه الجملة أن الحق من أصول الدين يجب أن يكون واحداً ، وأن المذاهب المختلفة فى ذلك لا يصح أن يكون جميعها حقاً(١) ، وليس هكذا الشرعيات لما قدمناه من أن التعبد فيها إنما يتناول أفعالاً لا يجوز أن تتغير من حُسْنٍ إلى قبح ومن وجوبٍ إلى حظر بحسب المصالح ، واختلافها واختلاف أحوال المكلفين فى الوقت الواحد والأوقات واختلاف حال الواحد بتغاير الأوقات . ولا يمتنع أيضاً تعبد الواحد بالمتنافى منها على سبيل التخيير ، كما يجوز اخلافها فى ما يتعلق بسائر المنافع والمضار من طريق العادات ، وأيضاً فلو جاز التعبد فى أصول الدين بالمذاهب المختلفة لجاز ذلك فى الأديان الخارجية عن مذهب أهل القبلة حتى يجوز أن تكون

---

(١) إثباته لكون الحق فى مسائل أصول الدين واحداً بما ذكره ، بناء على أن مسائل العقائد ثابتة من طريق العلم والقطع لا يُسَلَّم له ، لأن بعض العقائد ثابتة بأخبار الآحاد .

مذاهب أهل الإلحاد والبراهمة واليهود والنصارى حقاً إذا أدى اجتهاد المجتهد إليها فإذا لم تجز أن تكون هذه المذاهب جاريةً مجرى الفروع فى كون جميعها حقاً ، فكذلك مذاهب أهل القبلة ولا فَصْل إلاَّ ما بيناه[1] ، ولا يمكن أن يقال إن الله تعالى قد أقام الدلالة على فساد هذه المذاهب على سبيل القطع ، والاجتهاد الذى يؤدى إلى خلافها يجب أن يكون فاسداً ، لأن مذاهب أهل القبلة أيضاً قد أقام الله تعالى الدلالة على الحق منها ، فالاجتهاد الذى يؤدى إلى خلافه يجب أن يكون فاسداً ، ولا يمكن أن يقال أن بين الموضعين فَصْلاً ، لأن أهل القبلة يرجعون فى تصحيح مذاهبهم على اختلافها إلى الكتاب السنة ، وليس هكذا سبيل من يخالفهم لأن من سبيل الكتاب والسنة أن يكونا مرتَبَيْن على ما يقتضيه العقل ، فلا يجوز أن يكون المراد بهما ما يمنع دليل العقل[2] . ومنه[3] إذا كان دليل العقل إنما يدل على صحة مذهب واحد دون ما خالفه وجب القطع على كونه حقاً دون ما سواه ، ونحن نحمل الكتاب والسنة * على موافقته ، لأن تجويز خلافه يفسد طريق العلم بصحة الكتاب والسنة ، ولا يجوز أن يقتضى الكتاب والسنة صحة ما يوجب صحته بطلان العلم بصحتهما ويمنع من كونهما حجة ، وبطل بما بيَّناه قول من يقول إن فى جعل الله تعالى بعض الكتاب متشابهاً دلالة على أنه أراد هذه المذاهب

---

(١) قياس الاختلاف بين أهل القبلة فى بعض المسائل الاعتقادية على مذاهب أهل الإلحاد كالبراهمة واليهود والنصارى قياس مع الفارق . فالمقيس عليه قد ثبت فيه الحكم بطريق قطعي وهو قوله تعالى : ﴿ **إن الدين عند الله الإسلام** ﴾ ﴿ **ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه وهو فى الآخرة من الخاسرين** ﴾ وأنت تثبت الآن قاعدة لمسائل العقائدبالقياس ، والقياس ظنى إن صح .

(٢) كون الكتاب والسنة مرتبين على ما يقتضيه العقل ، ولا يجوز أن يكون المراد بهما ما يمنع دليل العقل دعوى عريضة تحتاج إلى إثبات . فكثير من أحكام العقيدة الثابتة بالنصوص الشرعية ما على المسلم إلاَّ أن يسلم بها لأن العقل مداه محدود وأفقه ضيق فلا يمكن تحكيمه والتعويل عليه إلاَّ فى حدود له القدرة على إدراكها ، ولهذا السبب أنكر المعتزلة صفات البارئ جلَّ وعلا جرياً خلف عقولهم التى أورثتهم الثبور .

(٣) فى المخطوطة (منه) بدون الواو .

* بداية اللوحة : ١٧٤ .

المختلفة لأن من حق المتشابه أن يحمل على موافقة دليل العقل(١) ، ونقطع على أن الله تعالى إنما أراد به ذلك ولم يرد خلافه ، وإنما جعل بعض الكتاب متشابهاً لتعلق المصلحة بذلك على ما بيَّنه شيوخنا فى غير موضع .

فإن قيل : لمَ لا يجوز أن يكون التعبد فى هذه الأصول إنماورد بالظنون والاعتقادات دون العلوم التى تقتضى القطع وكل ما يقتضيه غالب الظن منها ويؤدى اجتهاد المجتهد إليه يكون حقاً ؟

فالجواب : إن الظن إنما يكون له حكم ويحسن ورود التعبد به فى الأمر الذى لا يكون إلى العلم به سبيل ، ولهذا لا يحسن من العاقل أن يعمل على موجب الظن فى أمرٍ يتمكن من العلم به فى متصرفاته التى تتعلق بالمنافع والمضار ، وأيضاً فإن اعتقاد ما لا يؤمن كونه جهلاً قبيح كقبح الجهل ، ولايجوز أن يتعبد الله تعالى الإنسان بالاعتقاد الذى لايؤمن كونه جهلاً والاعتقاد الذى ليس بعلمٍ لايأمن المعتقد كونه جهلاً ، وأيضاً فإن جاز هذا فى مذاهب أهل القبلة لجاز أيضاً فى مذاهب مخالفيهم ، وهذا ظاهر الفساد(٢) .

والجواب عن الثانى : إن من تعلَّق بذلك إنما تعلق به من حيث لم يعلم كيفية تعلق التحريم و التحليل وما يجرى مجراهما بما يتعلق به ، فقد رووا أن العين هى المحللة والمحرمة ، وقالوا إن اختلاف المجتهدين فى تحليلها وتحريمها يؤدى إلى كونها محللة محرمة إذا كان كل واحد منهما حقاً ، وليس الأمر كما ظنوه ، لأن التحليل والتحريم لا يتناولان العين وإنما يتناولان أفعالنا فيها(٣) ، فإذا اختلف اجتهاد

(١) هذا دليل صارخ على أن المعتزلة تجعل العقل مسيطراً على النص بحيث إذا تعارضا ينبغى حمل الكتاب والسنة على موافقة العقل .

(٢) وبهذا الأسلوب نفى جمع من المعتزلة حجية خبر الواحد حتى فى العبادات والفروع معتمدين على تقبيح العقل وتحسينه وهو أصل فاسد عند جماهير المسلمين .

(٣) هذا ماعليه جماهير الأصوليين والفقهاء ، ولم أر فيما اطلعت عليه من يقول إن المحرم والمحلل هو عين الشيء . لأن الحل والحرمة حكم لأفعال المكلفين . وإنما تضاف الحل والحرمة للأعيان على سبيل التجوز وقد ورد القرآن بذلك .

المجتهدين فى التحليل والتحريم فما[1] يتعلق به التحليل فهو فعل أحدهما ، وما يتعلق به التحريم هو فعل الآخر ، وكذلك إذا أدى اجتهاد أحدهما إلى تحليلها فى وقت وإلى تحريمها فى وقت آخر والفعل الذى تعلق به التحليل فى أحد الوقتين غير الفعل الذى تعلق به التحريم فى الوقت الآخر ، وكذلك إذا تساوى اجتهاده فيهما على مذهب من يجوز ذلك[2] فإنه يكون مخيراً فيهما ، فيتعين عليه أحدهما بحسب اختياره دون الآخر ، وكذلك القول فى الوجوب وخلافه ، وهذا يبيِّن سقوط قولهم إن القول بما يذهب إليه يؤدى إلى أن يكون شيئاً واحداً محللاً محرماً وواجباً قبيحاً وما يجرى مجرى ذلك ، وأيضاً فقد ثبت أن الميتة محللة لمن يضطر إليها محرمة على من ليس بمضطر ، ولو كان ما ألزمونا صحيحاً للزمهم أن تكون الميتة محللةً محرمةً ، ولا انفصال عن ذلك إلا بما بيناه .

والجواب عن الثالث : إن ما ذكروه إنما كان يلزم لو لم يكن عند اختلاف الاجتهاد فى الحقوق مخلص من التنازع ولم يكن يصدر فى الشرع ما يوجب رد[3] الفرع إليه والتمسك به انقطاع الخصومات .

فإن قيل : وما ذلك ؟ فالجواب أنه من وجوه : .

منها : الرجوع إلى المصالحة والتراضى إن كان الحق مما يصح فيه ذلك .

ومنها : الرجوع إلى الحاكم والانقياد لما يوجبه حكمه .

ومنها : الرجوع إلى حكم يرضى به الخصمان إن لم يكن حاكم .

ومنها : الرجوع إلى مفتٍ تُلتزم فتياه ويعمل عليه

فإن قيل : فما قولكم فى المجتهد إذا أدى اجتهاده إلى حكم ، والحاكم يحكم عليه بخلافه

---

(١) فى متن المخطوطة (فيما) وفى الهامش كتب الناسخ (أظنه فما) .

(٢) عقد المصنف لذلك مسألة بعد مسألتين من هذه المسألة ، ونسب القول بجواز التساوى لأبى على وأبى هاشم ، وهو المروى عن أبى الهذيل وعبيد الله بن الحسن العنبرى .

(٣) (رد) إضافة من المحقق لتوقف سلامة العبارة عليها .

فإن قلتم يتمسك باجتهاده فالنزاع باقٍ وإن قلتم يترك اجتهاده ويأخذ بحكم الحاكم * فهذا بخلاف قولكم إن المجتهد لا يجوز له ترك اجتهاده لاجتهاد غيره ، ويؤدى أيضاً أن المجتهد قد لزمه التقليد .

فالجواب : إن المجتهد إنما كُلِّف العمل باجتهاده فيما يخصه دون ما يتعدى إلى حق الغير ، لأنه لا يجوز أن يلزم الغير اجتهاده ، وإنما يسوغ هذا للحاكم فقط من حيث نُصب لرفع الخصومات ، وإذا ثبت هذا وكان الحكم الذى أدى اجتهاد المجتهدين فيه إلى خلاف حكم الحاكم ليس مما يخصه ، بل يتعلق بحقٍ للغير لم يكن لاجتهاده تأثير فيه ، ويكون وجوده بمنزلة أن لا يوجد ويلزمه الأخذ بما يحكم به الحاكم ويكون سبيل اجتهاده فى هذا الباب سبيل الاجتهاد الذى يمنع منه النص أو الاجماع فى أنه لا تأثير له .

فإن قيل : فما قولكم إذا أدى اجتهاد المجتهد فى المرأة إلى أنها مباحة وأن حكم الزوجيَّة لم ينقطع بينهما بما تلفظ به ، أو أنها محرمة عليه وأن الزوجيَّة قد انقطعت بينهما ، وحكم الحاكم عليه بخلاف ما أدى اجتهاده إليه من التحليل أو التحريم .

فالجواب : إن أداه[(1)] اجتهاده إلى التحليل والحاكم يحكم عليه بالتحريم ، فلا خلاف فى أن الواجب عليه هو التحريم الذى حكم به الحاكم ، ولا يجوز له استباحة وطئها ، فإن حكم الحاكم عليه بالأخف واجتهاده يؤدى إلى الأشد مثل أن يحكم بتحليلها واجتهاده يؤدى إلى التحريم ، أو بأن المال له دون غيره إذا كان جداً واجتهاده يؤدى إلى أنَّ أخا الميت يقاسمه[(2)] فقد اختلفوا فى ذلك ، فمن العلماء من

* بداية اللوحة : ١٧٥

(١) (أداه) زيادة من المحقق لعدم صحة العبارة بدونها .

(٢) توريث الجد مع الأخوة لم يرد فيه نص صريح من الكتاب أو السنة كانوا يتحرجون من الافتاء فيها لأن مرجعها للاجتهاد . وذهب أبو حنيفة ورواية عن أحمد وبعض الشافعية إلى أن الجد يسقط الإخوة . وذهب زيد وعلى وابن مسعود ومالك والشافعى وأبو يوسف ومحمد بن الحسن والأصح من مذهب أحمد إلى توريث الأخوة مع الجد . أنظر ذلك فى : الانصاف ٣٠٥/٧ حاشية ابن عابدين ٤٩٣/٥ والمهذب للشيرازى ٣٢/٢ والمغنى ٦٤/٧ الفوائد الشنشورية ص ١٣٠ .

سوّى بين هذا وبين الأول ، وقال الحكم فى الحادثة مايحكم به الحاكم فسبيله أن يتمسك به ولا يعتد باجتهاده ، ومنهم من قال : الواجب عليه أن يأخذ بالأشد الذى يؤدى اجتهاده إليه ، لأن له فى الأصل أن يترك حقه فلا يلزمه أن يتبع اجتهاد الحاكم فى استفتاء ماله تركه . إلا ترى أن له أن يطأ زوجته وله أن يقاسم غيره ماله وإن أدى اجتهاده إلى ذلك وجب أن يعمل به .

فإن قيل : فإذا حكم الحاكم بتحليلها وهو يرى التحريم ما الذى يلزمه على المذهب الثانى .

فالجواب : إن الزوج يلزمه الامتناع وللمرأة أن تلتمس الوطء .

فإن قيل : فقد عادت الحالة إلى التهارج .

فالجواب : إنه ليس الأمر كذلك لأن الزوج إذا تمكّن من الكف فالتماس المرأة ما تلتمسه لا يضره ، وإن قُهر على ذلك وأمكن هذا فما يقع منه على سبيل الإكراه لا حكم له[1] ، فأما ما يتبع حكم الحاكم بالتحليل من الحقوق سوى الوطء فعليه أن يبذله لما بيناه من أن حق الغير لابّد من أن يتبع فيه الحكم .

فإن قيل : فما قولكم إذا كان الزوج هو الحاكم ؟ .

فالجواب : إن الواجب عليه أن يرجع فى ذلك إلى حاكم آخر أو حَكَمٍ يُنَصّبه كما يفعل ذلك فى سائر الخصومات التى تتوجه .

فإن قيل : فما قولكم إذا اعتدل[2] اجتهاد الحاكم فى التحليل والتحريم على مذهب من يجوز ذلك ؟ .

---

(١) ذهب العلماء إلى أن الإكراه على الوطء بالنسبة للرجل غير متصور ، لأن الانتشار لا يتم إلا بميل ورغبة بعكس إكراه المرأة على الوطء ، فإنه متصور وقوعه .

(٢) فى المخطوطة (عتدل) .

فالجواب : إنه إذا كان كذلك ، فالواجب عليه أن يحكم بأحدهما دون الآخر وأن لا يخيِّر الخصمين فيهما ، لأنه إنما نُصب لرفع الخصومات ، وليس سبيله فى هذا الباب سبيل المفتى .

فإن قيل : فما قولكم إذا حكم بأحد الحكمين فى الحادثة ، ثم ارتفعوا إليه ثانياً فيما يقتضى التخيير عنده ؟ .

فالجواب : إن ما حكم فيه بالأول لا يحكم فيه بعينه بخلافه ، لأنه لا يجوز له أن ينقض ما حكم به ، ويجوز أن يحكم فيه بخلافه كما يفعل ذلك فيما تغيَّر اجتهاده فيه . وقد ألزمهم شيخنا أبو عبد الله رحمه الله على قولهم أن تجويز ورود التعبد بهذه الأحكام * المختلفة يؤدى إلى التهارج وجوها لا انفصال لهم عنها .

منها : إن رجلين لو اضطرا إلى أكل الميتة وحصل لهما القدر الذى لايكفى إلاَّ أحدهما ما الذى يجب عليهما ؟ فإن قالوا الواجب على أحدهما أن يمكن الآخر منه وإن تلف بترك أكلة ، فليس أحدهما بأن يتلف نفسه لأجل الآخر بأولى من صاحبه ، وإن قالوا الواجب على كل واحد منهما أن يغالب الآخر عليه فقد أجازوا التعبد فيما يؤدى إلى التنازع[1] .

ومنها : إن داراً لو ملكها رجلان وحصل أحدهما فى داخلها وحصل الآخر فى خارجها والباب لا يتسع إلاَّ أحدهما وخاف من فى داخلها أن يقتله معترض لقتله ولا سبيل له إلى التخلص منه إلا بالخروج منها ، ومن هو فى خارجها قد خاف مثل ذلك ولا سبيل له إلى التخلص إلا بدخولها فى تلك الحال ما الذى يجب عليهما ؟ .

ومنها :إن فريقين لو لقى أحدهما الآخر وكل واحدٍ منهما يظن فى صاحبه أنه

---

* بداية اللوحة : ١٧٦ .

(١) لابد وأن يكون أحد الرجلين أحق من الآخر بوجه من وجوه الترجيح فى الملك ، وعلى فرض التساوى فقد ندب الشارع إلى الإيثار ، وقد طبقه الصحابة فعلاً فى معركة أحد حيث كان يحيل الساقى على غيره حتى فارقوا الحياة جميعاً .

حربى مباح الدم يغلب على ظنه أنه إن توقف عليه واشتغل بمساءلته قتله ما الذى يجب عليهما[1] ؟ .

والجواب عن الرابع : إن القبول من كل واحدٍ من النبيّيْن يكون جائزاً على سبيل التخيير[2] ، كما يجوز للعامى أن يقبل من كل واحدٍ من المجتهدين على سبيل التخيير ، ولا يلزم على ذلك أن يكون المبعوث قد خالف من بعث إليه ، لأن كل واحدٍ من النبيّيْن إذا كانت الحال هذه إنما يدعو من يدعوه إلى شريعته على شرط من يختار القبول منه دون النبى الآخر ، كما يفتى كل واحدٍ من المجتهديْن من يستفتيه على هذا الشرط ، وإذا كان الدعاء مشروطاً بذلك لم يوجب عدول المبعوث إليه إلى قبول شريعة أحدهما دون الآخر مخالفته له .

فإن قيل : يلزمكم على هذا أن تجوِّزوا أن يكون كل واحد من النبيّيْن متعبداً بالشريعة التى يدعو صاحبه إليها دون شريعته فيكون تعبده متعلقاً بخلاف ما يدعو إليه .

فالجواب : إن ذلك لا يمتنع ، كما لا يمتنع فى النبى الواحد أن يكون مخصوصاً من دون أمته بشرائع كثيرة ، وإذا جاز هذا من جهة العقل فى البعض جاز فى الكل .

الكلام فى الطريقة الثانية :

من يسلك طريقة السمع من مخالفينا فى هذه المسألة فإنه يتعلق بوجوه :

---

(١) ما ظنه إلزاماً من شيخه أبى عبد الله إنما هو أحاجى وفرضيان لا يليق بالعلماء ذكرها .

(٢) قول المصنف بالتخيير بين إتباع النبيين يعارضه قوله تعالى : ﴿ **وإذ أخذ الله ميثاق النبين لما آتيتكم من كتاب وحكمه ، ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه** ﴾ وقوله صلى الله عليه وسلم فيما أخرجه أبو يعلى فى مسنده : «والله لو كان موسى حياً بين أظهركم ما حل له إلاَّ أن يتبعنى»

(**الأول**)[1] : قول الله تعالى : ﴿ **وداود وسليمان إذ يحكما فى الحرث** ﴾ إلى قوله ﴿ **ففهمناها سليمان** ﴾[2] قالوا : فلو لم يكن الحق أحد الحكمين دون الآخر وهو ما حكم به سليمان لكان لا فائدة فى قوله : ﴿ **ففهمناها سليمان** ﴾ ، لأن ما حكم به داود كان يجب أن يكون على قولكم مشاركاً لما حكم به سليمان فى أنه من قبل الله تعالى[3] .

(**الثانى**) : قوله تعالى : ﴿ **أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه** ﴾[4] وقوله : ﴿ **واعتصموا بحبل الله جميعاً** ﴾[5] وقوله : ﴿ **ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيرا** ﴾[6] ومايجرى مجراها من الآيات التى تضمنت ذكر الاختلاف والتفرق ، وقد ذكرنا جملةً منها فى مسألة إثبات القياس .

قالوا : فقد دلت هذه الآيات على أن جميع ما اختلف فيه لا يجوز أن يكون حقاً . وقوله تعالى : ﴿ **فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التى تبغى حتى تفىء إلى أمر الله** ﴾[7] قالوا : قدَّم إحدى الطائفتين المختلفتين ونسبها إلى البغى ، فدل ذلك على أن الحق مع أحد المختلفين دون الآخر .

(**الثالث**) : قوله صلى الله عليه (وسلم) : « إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله

---

(١) رقمت هذه الوجوه لتتناسب مع أجوبتها التى جاءت مرقمة .
(٢) [الأنبياء : ٧٨ ، ٧٩] .
(٣) قصة حكم داود وسليمان : أن غنماً لرجل تسللت ليلاً إلى كرم رجل آخر فأهلكت عناقيده فقضى داود عليه السلام بالغنم لصاحب الكرم ، فكان فى المجلس سليمان فقال : غير هذا يانبى الله . قال : وماذاك ؟ قال : تدفع الكرم إلى صاحب الغنم فيقوم عليه حتى يعود كما كان وتدفع الغنم إلى صاحب الكرم فيصيب منها ، حتى إذا كان الكرم كما كان دفعت الكرم إلى صاحبه ودفعت الغنم إلى صاحبها فاستصوب داود حكم سليمان وقضى به » انظر تفسير الماوردى ٥٠/٣ وزاد المسير ٣٧١/٥ .
(٤) [الشورى : ١٣] .
(٥) [آل عمران : ١٠٣] .
(٦) [النساء : ٨٢] .
(٧) [الحجرات : ٩] .

أجران وإن أخطأ فله أجر واحد » وقوله لعقبة بن عامر : « احكم فإنك إن أصبت فلك عشر حسنات وإن أخطأت فلك حسنة واحدة »[1] قالوا : فدلَّ الخبر علي أن المجتهد قد يخطىء كما يصيب وعلى فساد * قولكم إن كل مجتهد مصيب

(**الرابع**) : إن حكم الله تعالى فى الجد لا يخلو من أن يكون انفراده بالمال أو مقاسمته الأخ أو هما جميعاً ، فإن كان أحدهما فهو الذى نذهب إليه ، وإن كانا جميعاً فتعيين أحدهما لا يصح إلا بحكم الحاكم وما يجرى مجراه ، وهذا يقتضى أن يكون المال الذى هو التركة مستحقاً بحكم الحاكم لا من جهة الإرث ، وهذا مخالف للاجماع . والذى يدل على أن كل واحد من المجتهدين قد أدى ما كلف إذا استوفى شروط الاجتهاد وأن ما أدى اجتهاده إليه فهو حق ما قد علما من اختلاف الصحابة فى أحكام كثيرة تتعلق بالمواريث وبالطلاق والإيلاء وغيرها من اتفاقهم على تصويب بعضهم لبعض فيما اختاره وذهب إليه ، وترك بعضهم الانكار على البعض فيما وقع الخلاف فيه ، فلو لم يكن كل واحدٍ منهم مصيباً فيما قال به ولم يكن ما اختاره حقاً وصواباً وكانوا متفقين على الخطأ من حيث قال بعضهم بما هو خطأ واعتقده وترك الباقون إنكاره[2] وفى علمنا بأن إجماعهم على الخطأ لا يجوز دلالة على صحة ما قلناه .

---

(١) الحديث ورد فيه أن المأمور بالحكم هو عقبة ومرة أخرى عمرو بن العاص : أخرجه الحاكم فى المستدرك ٨٨/٤ وقال صحيح الاسناد ورده الذهبى بتضعيف فرج ابن فضالة . وأخرجه أحمد فى المسند ٢٠٥/٤ والدارقطنى برقم ٢٠٣/٤ وأخرجه أحمد أيضاً فى المسند ١٨٧/٢ وقال الهيثمى فى مجمع الزوائد ١٩٥/٤ رجاله رجال الصحيح إلى عقبة . وتعقبه الألبانى فى إرواء الغليل ٢٢٥/٨ بأنه واهم . وأخرجه عبد بن حميد فى مسنده برقم (٢٩٢) وضعفه ابن حجر فى التلخيص ١٨٠/٤ برقم (٢٠٧٢) . وانظر المعتبر للزركشى ص ٢٤٥ .

* بداية اللوحة : ١٧٧ .

(٢) هذا لا يعد إجماعاً على الصحيح عند الشافعى وطائفة من العلماء ، لأن السكوت عن الانكار فى المجتهدات ليس دليلاً على صحتها ولا إجماعاً عليها . وقال الشافعى قولته المشهورة : « لا ينسب لساكت قول » .

فإن قيل : ما الذى تريدونه بقولكم إن بعضهم كان يصوِّب بعضاً فيما خالفه فيه وقد علمنا أن كل واحدٍ منهم إنما يصوب نفسه دون مخالفيه .

فالجواب : إن معنى قولنا إن بعضهم كان يصوِّب بعضاً أنه كان يعتقد فيه أن له أن يتمسك بما اختاره ولا ينكر عليه مخالفته .

فإن قال قائل : من أين لكم ما ادعيتموه من تصويب بعضهم لبعض فيما وقع الخلاف فيه ولا يمكنكم إثبات التصويب نقلاً ؟ .

قيل له : لم ندع أنا قد عرفنا تصويب بعضهم لبعض من طريق القول فيحتاج فيه إلى نقل القول ، وليس طريق إثبات التصويب كله النقل إذا ثبت التصويب من طريق الأحوال ، والأمارات كانت دلالتها أقوى من دلالة القول ، لأن القول يدخله الاحتمال ، والأحوال والأمارات لا يعترضها ذلك .

فإن قال : فما تلك الأحوال والأمارات ؟

قيل له : وجوه كثيرة .

منها : إنا قد علمنا من حال كل واحد منهم أنه لم يكن يظهر فيه من خالفه فى هذه الأحكام وأنه لا يحل له أن يفتى ، وأن المستفتى محرم عليه الرجوع إليه والأخذ بفتيه ، كما يعلم أنهم وإن اختلفوا فى القراءات فإن كل واحد منهم لم يكن يُظهر أن من خالفه فيها لا يحل له أن يقرأ بما قرأ به وأن اختياره للحرف التى اختارها منكر لايحل لأحد أن يتابعه عليها ، وهذا يكشف عن صحة ماقلناه من تصويب كل واحد منهم لصاحبه فيما اختاره[1] ، لأن التخطئة تنافى هذه الطريقة .

فإن قيل : بماذا علمتم ما ذكرتموه ؟ فالجواب : إن ذلك معلوم من جهة الأخبار المتواترة كما يعلم عن بعضهم أنه لم يتبرأ من بعض من وقوع الخلاف فى

(١) جعل ترك الإنكار على المخالف دليلاً على تصويب الكل وادعاء أنه أقوى من دلالة القول فيه مكابره لا تقرها بدهيات العقول .

هذه المسائل ، ولم ينسبه بأنه قد أتى بما يقطع العصمة ويوجب خلع ربقة الإسلام وكما يعلم أنهم عند الخلاف فى تدابير الحروب لم يتبرأ بعضهم من بعض .

ومنها : إن فيهم من وليَّ الحكم والإمارة مَنْ علم من حاله أنه يخالفه فى كثير من هذه المسائل وأن الجماعة كانت ترضى بذلك فلا تنكره ، فلو لم يكونوا متفقين على التصويب لما جاز أن يفعل ذلك من فعله وأن يتفقوا عليه ، لأنه يقتضى إطباقهم على المقارة على الخطأ .

ومنها : إن فيهم من حكم بأحكامٍ ثم رجع عنها ولم يتبعها لنقضٍ ولا طولب بنقضها ، وفيهم من ولى وهو مخالف لمن تقدمه فى كثير مما حكم به فلم ينقضه ورضيت الجماعة بذلك ، وهذا لا يصح إلا مع التصويب وترك التخطئة .

فإن قال : ما تنكرون من أن يكونوا إنما تركوا الانكار على المخالف ولم يُظهر تخطئته لأنهم جوزوا أن يكون خطؤه فيما ذهب إليه صغيراً .

قيل له : هذا لا يصح ، لأن الصغائر كالكبائر فى وجوب إنكارها وإظهـــار تخطئة المقدم عليها كما أنها مشاركة لها فى القبح وفى كونها معصية ، وما من معصية إلاَّ وقد ثبت وجوب انكارها * بالشرع .

فإن قال : فقد روى عنه الإنكار والتخطئة حتى دعا بعضهم من خالفه إلى المباهلة[1] وأظهر بعضهم تخويف من يخالفه بالله كما روى عن ابن عباس فى العوْل[2] ، وفيما قاله فى زيد بن ثابت فى الجد[3] وأن بعضهم قد نسب من

---

* بداية اللوحة ١٧٨ .

(١) المباهلة معناها الملاعنة . ومنه قوله تعالى : ﴿ **ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين** ﴾ انظر مختار الصحاح ص ٦٧ والمصباح المنير ٦٤/١ .

(٢) العوْل عند الفرضيين أن تزيد سهام المسألة عن أصلها زيادة يترتب عليها نقص أنصباء الورثة . ما روى عن ابن عباس أخرجه الحاكم فى المستدرك ٣٤٠/٤ وقال : صحيح على شرط مسلم وأقره الذهبى .

(٣) ما قاله ابن عباس فى زيد بن ثابت فى توريث الجد أخرجه ابن عبد البر فى جامع بيان العلم وفضله ١٠٧/٢ وأخرجه السيوطى فى الدر المنثور ٢١٩/٢ والدارمى ٣٥٦/٢ .

خالفه إلى أنه قد أبطل جهاده مع رسول الله صلى الله عليه (وسلم) كما روى عن عائشة فى أمر زيد بن أرقم[1] .

قيل له : قد بيّنا فى مسألة القياس الجواب عن تعلق المخالفين بهذه الأخبار ، وأنهم لا دليل لهم فيها ، لأن الأحوال المعلومة لا يجوز إبطالها لأجل أخبار محتملة للتأويل ، إذ المعلوم الذى لا يحتمل هو الذى يجب أن يجعل أصلاً ويحمل المحتمل على موافقته كما يعتبر فى حمل المتشابه على المحكم ، وقد علمنا ضرورة أن ابن عباس لم يكن يعتقد فيم خالفه فى العول أنه يستحق أن يباهل ويلعن لأن المباهلة هى الملاعنه ، وذلك يوجب أن قد فسق بما خالفه وخرج من ولاية الله إلى عداوته ، وإذا ثبت هذا علمنا أن المراد بهذا القول[2] مالايقدح فى الجملة التى عرفناها ، وهو محمول على أن المراد به أنه ظنٌّ به ظانٌّ أنه قصرٌ فى طريقة الاجتهاد فى القول الذى ذهب إليه ولم يستوف شروطها على وجه تحصل له الثقة بما اختاره والسكون إليه ، وأن ذلك القول خارج عن طريقة الاجتهاد فإنه يباهل على ذلك . وهذا غير منكر ولا دال على أنه لم يكن يصوِّب من خالفه فيما اختاره . وأما قوله : أن لا يتق الله زيد بن ثابت فإنه محمول على أنه كان قد بلغه أنه يمنع من إجراء اسم الأب على الجد ، فقال ذلك لأن من يمنع من إجراء هذا الاسم فى اللغة على الجد توسعاً فإنه يكون مخطئاً لا محالة[3] ، ويجوز أن يقال فى كل مخطىء أن لا يتق الله ، ويجوز

---

(١) أخرج عبد الرزاق فى مصنفه ١٨٤/٨ برقم (١٤٨١٢) والدارقطنى فى سننه ٥٢/٣ برقم (٢١١) والبيهقى فى الكبرى ٣٣٠/٥ وقال الإمام الشافعى فى الأم ٣٨/٣ لا يثبت هذا الحديث عن عائشة ، وقال الدارقطنى فيه مجهولتان . قال ابن عبد البر فى الاستذكار هذا الخبر لا يثبته أهل العلم بالحديث . وأبطله ابن حزم فى المحلى ٤٩/٩ لأنه منكر اللفظ لأن الأعمال الصالحة لا يبطلها إلاَّ الردة . وانظر تخريج أحاديث اللمع للغمارى ص ٢٦٦ .

(٢) فى المخطوطة (بالقول) .

(٣) هذا الجواب ضعيف ، فكون الذى لا يطلق كلمة أب على الجد مخطىء لا محالة فليس بسديد .

أيضاً أن يكون قد قال ذلك حثاً على التحرز من الخطأ فى طريقة الاجتهاد والتنبيه على استقصاء النظر ، لأن هذه اللفظة تطلق فيما يجري هذا المجرى .

وأما ماروى عن عائشة فى معنى زيد بن أرقم فإنه محمول عند شيوخنا على أنه يجب أن يكون فى المسألة نصاً عن رسول الله صلى الله عليه (وسلم) فأطلقت ما أطلقته بشرط أن يكون زيد قد عرف ذلك النص أو تمكن من معرفته ، وكأنها قالت إن كان بلغه ذلك أو تمكن من معرفته فقد أبطل جهاده مع رسول الله صلى الله عليه (وسلم)[1] .

فإن قال : فقد اختلفوا فيما الحق فيه واحد عندكم وإن لم ينكر بعضهم على بعض .

قيل له : هذا غير صحيح ، بل كل ما تنازعوه مما الحق فيه واحد فإن بعضهم قد أنكر على بعض فيه وأظهر كل واحد منهم تخطئة صاحبه فيما ذهب إليه وزادوا أيضاً على التخطئة . ألا ترى أن الأنصار لما قالت : « منا أمير ومنكم أمير »[2] . رد عليهم المهاجرون ذلك وأنكروه ، وكذلك القول فى إنكار الحوادث التى حدثت من بعد مما يخرج عن طريقه الاجتهاد ويكون الحق فيها واحد ، فإنهم اظهروا النكير فيها وعدلوا إلى ترك المقارة عليها ، وهذا أحد ما دلَّ على أنهم مع اختلافهم فى الفروع الاجتهادية التى اختلفوا فيها كانوا متفقين على تصويب كل قائل بها وأنهم لم يجروها مجرى سائر ما الحق فيه واحد فيما تنازعوه .

فإن قال : قد روى عن بعضهم أنه خالف فيما الحق فيه واحد ولم ينكر عليه ،

---

(١) كان الأولى به رد الأثر من جهة عدم صحة سنده أولاً ولمخالفته الأصول ثانياً حيث لا يصح شرعاً أن من وقع فى محرم يبطل جهاده . إنما يبطل الجهاد الردة والعياذ بالله .

(٢) أوردها ابن هشام فى سيرته ٤٩٠/٤ بلفظ قال قائل من الأنصار : « أنا جذيلها المحكك وعذيقها المرجب منا أمير ومنكم أمير يامعشر قريش » .

مثل ما روى عن ابن مسعود من أن المعوذتين ليستا من القرآن(١) .

---

(١) أصل هذه الشبهة على ما فى الفتح الربانى ٣٥١/٨ ما أخرجه عبد الله بن الإمام أحمد فى زوائد المسند من حديث عبد الرحمن بن زيد قال : كان عبد الله (أى ابن مسعود) يحك المعوذتين من مصاحفه ويقول إنهما ليستا من كتاب الله وعن زر ابن حبيش قال : قلت لأبى بن كعب « إن ابن مسعود كان لا يكتب المعوذتين فى مصحفه » وفى البخارى عن زر بن حبيش قال : سألت أبى بن كعب فقلت يا أبا المنذر إن أخاك ابن مسعود يقول كذا وكذا فقال أشهد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أخبرنى أن جبريل عليه السلام قال له : « قل أعوذ برب الفلق » فقلتها . فقال :« قل أعوذ برب الناس » فقلتها ، فنحن نقول ما قال النبى صلى الله عليه وسلم . وقد استغل هذه الشبهة النظام المعتزلى لمرض فى قلبه على ما فى تأويل مختلف الحديث ص ٢١ .

وقد نسب أيضاً لابن مسعود أنه يقول بأن الفاتحة ليست من القرآن ذكر القرطبى فى تفسيره ١١٤/١٥ أنه قيل لابن مسعود رضى الله عنه : « لم لم تكتب فاتحة الكتاب فى مصحفك ؟ قال : لو كتبتها لكتبتها مع كل سورة » وهذا لا يدل على أنه ينكر كونها من القرآن ، بل لم يكتبها وثوقاً بحفظ المسلمين لها . ولأنها نظراً لقراءتها فى كل ركعة ينبغى أن تكتب مع كل سورة فحذفها لذلك . ولذا قال القرطبى : أجمعت الأمة على أنها من القرآن .

ورد العلماء على هاتين الشبهتين بردود منها :

١ – عدم التسليم بصحة ما نسب لابن مسعود . ومنهم ابن حزم فى المحلى ١٣/١ حيث قال : « وكل ما روى عن ابن مسعود من أن المعوذتين وأم القرآن لم تكن فى مصحفه فكذب موضوع لا يصح ، وإنما صحت عنه قراءة عاصم عن زر بن حبيش عن ابن مسعود وفيها أم القرآن والمعوذتان » وقال فخر الدين الرازى فى تفسيره ٢١٨/١ : « والأغلب على الظن أن نقل هذا المذهب عن ابن مسعود نقل كاذب باطل » وتابعه الخازن فى تفسيره : ٢٦٧/٦ . وقال النووى فى المجموع ٣٩٦/٣ «وما نقل عن ابن مسعود فى الفاتحة والمعوذتين باطل ليس بصحيح عنه » وأبطل صحتها أيضاً الباقلانى فى كتابه الانتصار من طريق العقل .

٢ – ذهب ابن حجر فى فتح البارى ٥٧٠/٨ إلى التأويل وتصحيح النقل فقال : « والطعن فى الروايات الصحيحه بغير مستند لا يقبل ، بل الرواية صحيحة والتأويل محتمل » وذكر أن الحديث أخرجه أحمد وابنه عبد الله وابن حبان والطبرانى وابن مردوية والبزار . وقال البزار : ولم يتابع ابن مسعود على ذلك أحد من الصحابة وقد صح عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قرأها فى الصلاة . وبذلك قد يكون كما قال =

وعن أبى[1] من أن القنوت من القرآن[2] ، وعنْ حَظْرِ من حَظَرَ القراءة بغير ما فى المصحف المتفق عليه[3] .

الزرقانى فى مناهل العرفان ٢٦٨/١ أن ابن مسعود كان يظن أن المعوذتين فى بادىء الأمر أنهما للتعوذ بهما وليستا من القرآن ، ثم رجع عن ذلك عبد الله بن مسعود ، ولهذا أقرأهما لزر بن حبيش ثم أقرأهما زر بن حبيش لعاصم .

٣ – هذه الروايات معارضة بما هو أقوى منهما مما يبلغ التواتر فى أنهما من القرآن وقد بالغ ابن كثير فى تفسيره ٥٧١/٤ فى تخريج ما يثبت أنها من القرآن عن عقبة بن عامر وعزاها إلى أبى داود والنسائى والحاكم وأخرجه عبد الله فى زيادات المسند على ما فى الفتح الربانى ٣٤٩/١٨ وصححه الحاكم وأقره الذهبى وأخرجه الترمذى والنسائى وابن ماجة بلفظ : « أنزلت علىَّ سورتان لم ير مثلهن فتعوذوا بهن » وفى حديث أبى سعيد الخدرى قال : « فلما نزلت المعوذتان أخذ بهما وترك ما سوى ذلك » أخرجه الترمذى وحسنه وأخرجه النسائى وابن ماجة .

وقد فصل القول فى هذه المسألة الزرقانى فى مناهل العرفان ومحقق المحصول ٢٩/١/٢ .

(١) هو أبو المنذر أبى بن كعب الأنصارى الصحابى ، سيد القرَّاء . شهد العقبة الثانية وبدراً والمشاهد كلها . وهو أول من كتب الوحى للنبى صلى الله عليه وسلم قرأ على الرسول صلى الله عليه وسلم القرآن . وجمع القرآن فى زمن النبى صلى الله عليه وسلم ، وهو أحد المفتين من الصحابة اختلف فى وفاته فقيل سنة ٢٠ وقيل سنة ٣٠هـ . له ترجمة فى : الإصابة ١٩/١ والاستيعاب ٤٧/١ وطبقات القراء ٣١/١ وحلية الأولياء ٢٥٠/١ ومشاهير علماء الأمصار ص ١٢ . وتهذيب الأسماء واللغات ١٠٨/١ .

(٢) المقصود بالقنوت : « اللهم إنا نستعينك ونستهديك ونستغفرك ... إلى إن عذابك الجد بالكفار ملحق » ونقل الزرقانى فى مناهل العرفان ٢٦٣/١ عن القاضى أبى بكر الباقلانى فى كتابه الانتصار أن أبى بن كعب كتب فى مصحفه دعاء القنوت وسماه بعضهم سورة « الخلع والحفد » لورود هاتين الكلمتين فيه . ورد الزرقانى على هذه الشبهة أن بعض الصحابة كانت تكتب فى مصاحفها تأويل ما غمض عليها من القرآن أو بعض الأدعية مع علمهم أنه ليس قرآناً فظنَّ من نظر فى مصاحفهم أن ما كتبوه من القرآن . وينظر البرهان فى علوم القرآن ١٢٨/٢ .

(٣) نقل السيوطى فى الاتقان ١٠٩/١ والزركشى فى البرهان ٤٦٧/١ والزرقانى فى مناهل العرفان ٤٦١/١ عن ابن عبد البر فى التمهيد حكاية الاجماع على عدم جواز =

قيل له : أما ما قاله ابن مسعود وأُبي من ذلك فقد ظهر إنكار سائر الصحابة عليهما وإن كان الصحيح عن ابن مسعود أنه لم ينف كون هاتين السورتين مما أنزل الله ، وإنما خالف فى إثباتها فى المصحف . وأما حَظْرُ مَنْ حَظَرَ القراءة بغير ما فى المصحف المتفق عليه فإن شيوخنا ذكروا إن ذلك مما أجمع الصحابة عليه وأنه كان صواباً عندهم .

فإن قال : أليس قد روى عنهم ما يدل على أنهم اعتقدوا أن بعض المجتهد فيه خطأ كما روى عن عمر أنه قال لكاتبه : « أكتب هذا ما رأى عمر فإن كان صواباً فمن الله وإن كان خطأ فمنى * ومن الشيطان والله ورسوله منه بريئان » وكما روى عن عبد الله بن مسعود أنه قال فى قصة بروع ابنة واشق : « أقول فيها برأيى فإن كان صواباً فمن الله ، وإن كان خطأ فمنى »[1] .

قيل له : هذا لا يدل على أنهم لم يكونوا يعتقدون المحكى به المجتهد وقد استوفى شروط الاجتهاد فهو صواب ، إذ لو لم يعتقدوا ذلك لما أفتوا به ، وإنما قالوا ذلك

= القراءة بالشاذ لا فى داخل الصلاة ولا فى خارجها . ونقل ابن عبد البر عن مالك . أنه قال : « إن من قرأ فى صلاته بقراءة ابن مسعود أو غيره من الصحابة مما يخالف المصحف لم يُصَلَّ وراءه وعلماء المسلمين مجمعون على ذلك إلاَّ قوماً شذوذاً » ونقل عن ابن الجزرى أنه عند الشافعية وغيرهم : لو قرأ بالشاذ فى صلاته بطلت صلاته إن كان عالماً ، واتفق علماء بغداد على تأديب الإمام ابن شنبوذ على قراءته وإقرائه بالشاذ . ونقل الجزرى فتوى ابن الصلاح وابن الحاجب فى سنة ٤٦٠ هـ أن القراءة بالشاذ فى داخل الصلاة وخارجها حرام . ونقل جواز القراءة بالشاذ فى خارج الصلاة السيوطى فى الاتقان ١٠٩/١ عن موهوب الجزرى .

* بداية اللوحة : ١٧٩ .

(١) الأثران تقدم تخريجهما فى الجزء الأول من هذا الكتاب . وقول ابن مسعود المنقول عنه ليس فى قصة بروع بنت واشق ، لأن قصة بروع حكم فيها الرسول صلى الله عليه وسلم . والقصة التى عرضت لابن مسعود أن امرأة توفى عنها زوجها ولم يفرض لها مهراً – لم تسم فى الحديث – فحكم فيها بعد تردد لعدم علمه بنص فيها . فلمّا رويت له قصة بروع بنت واشق حمد الله على موافقة قضائه لقضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم .

لأنهم جوَّزوا فى بعض ماكانوا يجتهدون فيه أن يكون هناك خبر يوجب خلاف ما حكموا به ، لأن السنن فى ذلك الوقت لم تكن استقرت استقراراً يحيط معه العلم بجميع ما نقل ، ولهذا قد كان يجتهد أحدهم فى الحادثة فيروى له خبر يوجب خلاف ما أدى اجتهاده إليه فيرجع عنه[1] وإنما أرادوا بالخطأ العدول عن إصابة ما يجرى هذا المجرى من الأخبار .

فإن قال : إذا قلتم إن كل مجتهد مصيب فما قولكم فى المجتهد الذى يؤدى اجتهاده إلى أن الرعاف ينقض الطهارة ، هل يجوز له أن يصلى خلف من يؤدى اجتهاده إلى أنه لا ينقضها ، فإن قلتم يجوز له ذلك فقد أبحتم له ترك اجتهاده .

قيل له : قد بينا فيما تقدم أن اجتهاد المجتهد إنما يؤثر فيما يخصه ولا يؤثر فيما تعداه ، فإذا كان اجتهاد الغير قد أدى إلى أن الرعاف لا ينقض الطهارة[2] فصلاته واقعه على شرط الصحة ، واجتهاد المجتهد الآخر لا يؤثر إن كان الأمر كذلك ، فإذا صلى خلفه وقد إئتم بمن صلى صلاة صحيحة فلا فرق فى صحة صلاته بين أن يأتم به وبين أن يأتم بمن يوافقه فى هذه المسألة .

فإن قال : فما قولكم فيمن يؤدى اجتهاده إلى أن الرعاف ينقض الطهارة فلا يتوضأ منه ويصلى ، أو من يؤدى اجتهاده إلى أنَّ القراءة واجبة فى كل ركعة[3] فلا

---

(١) ومن ذلك قول ابن عمر : كنا نخابر ولانرى بذلك بأسا حتى زعم رافع أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عنها فتركناها من أجل ذلك » وقد أفرد ابن القيم فى كتابه اعلام الموقعين ذلك بفصل نفيس انظر : ٢٦٠/٢ - ٢٧٤ .

(٢) ذهب الحنفية إلى أن الرعاف القليل الذى لا يسيل لا ينقض ، وإذا نزل الدم إلى قصبة الأنف ينقض على ما فى الأصل لمحمد بن الحسن ٦٤/١ لما أخرجه مالك فى الموطأ ص ٤٩ عن نافع أن ابن عمر كان إذا رعف انصرف فتوضأ ثم رجع فبنى ولم يتكلم . وينقض الرعاف الوضوء عند أحمد إذا فحش على ما فى المغنى ١٨٥/١ . وذهب المالكية والشافعية لعدم نقضه الوضوء على ما فى التفريع لابن الجلاب ١٩٦/١ والكافى لابن عبد البر ص ١٣ والمهذب للشيرازى ٣١/١ .

(٣) ذهب أحمد ومالك وأبو حنيفة إلى أن القراءة خلف الإمام غير واجبة . وذهب الشافعى وداود إلى أنها تجب لقوله عليه السلام : « لاصلاة لمن لايقرأ بفاتحة =

يقرؤها ، وهل يجوز لغيره أن يأتم به ؟ .

قيل له : إذا كان يؤدى اجتهاده إلى أن بعض الأمور شرط فى صحة الصلاة أو هو بعض لها فأخلَّ به وصلى كان بمنزلة من يصلى بلا طهارة ، فلا تقع صلاته صحيحه ومن يأتم به يكون بمنزلة من يأتم بمن صلى وهو محدث ، فإن علم ذلك لم تجز صلاته بالاتفاق ،وإن لم يعلم ذلك فعلى الخلاف .

دليل آخـــر :

والذى يدل أيضاً على ماتذهب إليه بأنه لو كان الحق فيما اختلف فيه أهل الاجتهاد واحداً وما يخالفه خطأ لوجب أن يكون فى جملة مايذهب إليه بعض الصحابة من الأحكام ما هو كبيرة وفسق لتعلقه بالدماء وإباحة الفروج أو إزواء مال كثير عن مستحقه ، وهذا يوجب تفسيق بعضهم على التعيين على مذهب من يذهب إلى أن الحق متعين ، وعلى الجملة من غير إشارة إلى تفصيل على مذهب من يذهب إلى أنه غير متعين ، وهذا يوجب تفسيق بعض أعيان الصحابة الذى لا خلاف فى أنهم لا يفسقون لا على سبيل التعيين ولا على سبيل الجملة ، وذلك ظاهر الفساد .

فإن قال قائل : هذا إنما يلزم من ذهب إلى أن الحق من هذه المسائل متعين وأن من يخالفه من المجتهدين غير معذور . فأما من يذهب إلى أن الحق واحد منها ولكنه غير متعين ومن يخالفه من المجتهدين معذور فلا يلزمه ذلك .

قيل له : أما قولك إنَّ من يذهب إلى أن الحق غير متعين لا يلزمه ذلك ، فليس الأمر كما قلته ، لأنا قد بينا أن من لا يعين الحق يلزمه أن يفسق واحداً منهم لا على

= الكتاب » ينظر فى ذلك المغنى ٥٦٧/١ والكافى لابن عبد البر ٤٠ والمهذب للشيرازى ٧٩/١ . والمقصود بالقراءة قراءة الفاتحة . ويوجد عن الشافعى فى الجهرية روايتان وأما فى السرية فتجب قولاً واحداً .

التعيين ، وما قولك إن كلَّ مجتهد معذور فإنه لا يصح[1] ، لأن المخطىء إنما يكون معذوراً إذا كان خطؤه صغيراً ، فإن أردت هذا فالسؤال فاسد لأنا ألزمنا ما ألزمناه فى القول الذى قد ثبت أنه يجب أن يكون الخطأ فيه كبيراً ، وإن أردت به أن صفة فاعله تقتضى أن لا يستحق الذم على هذا الفعل فالمكلف لا يجوز أن تكون هذه صفته لأنها صفة من لا يعقل .

فإن قال : أردت بذلك أنه معذور لغموض طريقه ودليله .

قيل له : الدليل وإن كان غامضاً فلا يخلو من أن يكون المكلف متمكناً من الوصول بالنظر فيه إلى المدلول الذى هو الحكم * أو لايكون متمكناً منه . فإن كان غير متمكن منه فهذا يقدح فى تكليفه ويمنع من أن يكون قد كلف ذلك الحكم الذى لايمكنه الوصول إليه بالنظر فى الدليل[2] ، وإن كان يمكنه الوصول إلى ذلك فغموض الدليل لايؤثر فى هذا الباب . ألا ترى أن سائر الأصول التى لايعذر المخطىء فيها لها أدلة غامضة ولم يؤثر ذلك فى كون المكلف غير معذور إذا لم يعلم مايمكنه أن يعلمه بالنظر فيها .

فإن قال : لا يمتنع أن يكون ما وقع منهم من الخطأ قد صار صغراً من حيث وقع من جهة التأويل .

قيل له : وقوع الكبيرة على وجه التأويل لا يخرجها من كونها كبيرة. ألا ترى أن ما تعتقده الخوارج من قتل الناس لا يخرج عن أن يكون كبيرة ، وإن كان يقع

---

(١) قول المصنف لا يصح أن يكون المجتهد معذوراً فى خطئه بحجة أن العذر يكون فى الخطأ الصغير فقط ليس بسديد ، لأنه فى مقابلة النص الذى هو حديث عمرو بن العاص المتفق عليه . ثم إن القائلين أن الحق واحد عند الله لم يؤثّموا المخطىء ، فلا يلزمهم تفسيق أعيان الصحابة ، وبذلك يبطل ما استدل به المصنف .

* بداية اللوحة : ١٨٠ .

(٢) كلامه هذا غير جائز على قول من يقول بجواز التكليف بما لا يطاق . وكذلك على قول القائلين بعدم جواز تكليف ما لا يطاق ، لأن المقصود بما لا يطاق بأن يكون مستحيلاً أو ليس فى وسع عامة الناس ، وهذا قد لا يوفق الإنسان فى الوصول للحق بعد بذل الجهد لخفائه ، وما توصل إليه إن كان خطأ هو ما غلب على ظنه .

منهم من طريق التأويل . وفى شيوخنا من يقول : إن إراقة الدم المحظور على وجه التأويل يكون أعظم من إراقته مع العلم ، لأن من أراقه مع العلم فإنما أقدم على منكر واحد ، ومن أراقه مع التأويل فقد ضم إلى المنكر الذى هو إراقة الدم المحظور منكراً آخر وهو الجهل ، وإن كان فيهم من يقول إن القبيح إذا وقع مع العلم كان أعظم من أن يقع مع الجهل . فأما القول بأن التأويل يخرج الكبيرة من كونها كبيرة فلا شبهة فى فساده[1] .

دليل آخـــر :

ويدل على ذلك أنه لو كان الحق مما اختلف فيه من مسائل الاجتهاد واحداً دون ما خالفه لوجب أن يدل الله تعالى إليه[2] ، ويميزه عما يخالفه تمييز الدليل عن الشبهة حتى يقطع المجتهد فى ذلك الحكم على أنه هو الحق الذى لا يجوز تغيير اجتهاده فيه على وجه يكون مصيباً فى ذلك وفيما خالفه على أنه الباطل الذى لا يجوز تغيير اجتهاده فيه فيجرى هذه المسائل عنده مجرى ما الحق فيه واحد من أصول العقلية والشرعية وفى علمنا بأن مسائل الاجتهاد لا تجرى هذا المجرى دلالة على ما تذهب فى هذا الباب وفساد ما يذهب إليه المخالفون .

فإن قال قائل : لم قلتم إن سبيل هذه المسائل ما ذكرتم ؟

قيل له : من عرف مسائل الاجتهاد وتصوَّر طرقها فإنه يعلم من حكمها ما ذكرناه ، ولا يمكن فى بيان ما يجرى هذا المجرى أكثر من أن يُرد الإنسان فيه إلى ما يعلمه من نفسه فيما يجتهد فيه ويستنبط حكمه . ألا ترى أنه لا شبهة فى أن من

---

(١) ليس كل تأويل يعذر به الإنسان ، وما ذهبت إليه الخوارج من استباحة دماء المسلمين لا نسلم أنه بناء على التأويل وما استندوا إليه وسموه تأويلاً هو تحريف مذموم .

(٢) هذا بناء على أصل المعتزلة الفاسد وهو وجوب الأصلح على الله . والله جل وعلا على ما ذهب إليه أهل السنة والجماعة لا يجب فى حقه شيء فإنما يفعل ما فيه مصلحة المكلف مناً منه وكرماً .

يوجب النية فى الطهارة بالماء من المجتهدين[1] ومن ينفى ذلك لا يعتقد مايوجبه من ذلك أو[2] ينفيه إنه مقطوع عليه على وجه لا يجوز تغير الاجتهاد فيه ، ولا فصلْ بين من يدعى ذلك فى هذه المسائل وبين من يدعى فيما كلف المجتهد إلتماسه والتحرى فيه من جهات القبلة أن الجهة التى دخل وجوب طلبها تحت التكليف معينة يمكن المجتهد تمييزها من غيرها وأن عليها دليلاً معيناً يمكن الوصول به إليها ، فإذا بطل ذلك لعلمنا بتعذره على المجتهد وتقارب الجهات المختلفة التى تؤدى اجتهاد المجتهدين إليها عند التحرى فى الصحة وتقارب أمارتها فى القوة صحَّ ماذهبنا إليه من انتفاء طريق مقطوع عليه فى هذه المسائل ، وفى ثبوت ذلك دليل على صحة ما ذكرناه[3] ، وكذلك القول فى قيم المتلفات وأروش الجنايات وما يجرى مجراها من المقادير .

فإن قال قائل : كيف يصح الاعتماد على ما ذكرتم من تجويز المجتهد أن يتغير اجتهاده فيما حكم به فى أن الحق غير متعين فى هذه المسائل وهذا التجويز قائم فى سائر ما الحق فيه واحد من العقليات وغيرها ، لأن كل من يعتقد مذهباً من المذاهب فإنه يجوز أن يتغيَّر اعتقاده فيه ويرجع عنه إلى ما خالفه .

قيل له : معاذ الله أن نقول ذلك ونجوزه فيما يعلمه المكلف ويثبته بدليل قاطع وإنما يجوز عليه أن يرد شبهة متوجهة على الدليل يلزمه النظر فى حقها فيقصر فى ذلك ، فإن قَصَّر عَظُم خطؤه بحسب المعتقد ، فربما فسق فى ذلك ، وربما كفر ، وهذا بمعزلٍ عما ذكرناه من حال المجتهد ، لأنا إنما قلنا إنه يجوز تغيُّر اجتهاده على

---

(١) الذى يوجب النية فى الطهارة هم الجمهور خلافاً للحنفية . أنظر المهذب ٢١/١ وفتح القدير ٣٢/١ والمحلى ٧٣/١ والمغنى ١١٠/١ والتفريع لابن الجلاَّب ١٩٢/١ .

(٢) فى المخطوطة (أن) بدل (أو) .

(٣) كونه لا يوجد دليل قاطع على تعيين القبلة لا يدل على صحة مدعى المصنف أن كل مجتهد مصيب ، بل يدل على أن المكلف لا يكلف إلا بالاجتهاد فيها وإذا اخطأ فى تعيينها فهو معذور لعدم وجود دليل قطعى عليها .

وجه يكون مصيباً فى ذلك متمسكاً بالحق فى رجوعه * إلى مارجع . وهذا يبين أن من تصور غرضنا بما ذكرناه لا يسأل عن هذا السؤال .

فإن قال : كيف يصح ماذكرتم فى جهات القبلة ومن الناس من يذهب إلى أن عين القبلة المعينة التى هى الصحيحة دون ما خالفها يمكن الوصول إلى معرفتها بأدلة وأمارات صحيحة نصبت عليها .

قيل له : أبعدت فى السؤال لأنا شبهنا مسائل الاجتهاد بجهات القبلة التى دخل طلبها ووجوب تحريها تحت التكليف والجهة التى زعمت أن عليها دليلاً قاطعاً - إن ثبت ذلك - فإن طلبها لا يجوز أن يدخل تحت التكليف لكونها دليلاً مبنياً على أصول لا يعرفها كل المجتهدين ، ولم يكلفوا معرفتها ، فكيف أن يكون تكليف تحرى القبلة عاماً والدليل عليها لا يتمكن منه إلا خواص من الناس . يبيِّن صحة ماقلناه أن الذى كلَّفَ المجتهد طلبه من جهات القبلة ليس هو أكثر من غالب ظنه الحاصل عن أمارة صحيحة أن الجهة التى يتوجه إليها هى[1] أقرب الجهات إلى القبلة دون نفس الجهة .

فإن قال : أليس فى هذه المسائل ما الحق فيه واحد عندكم فيجب أن يكون عليه دليل معين .

قيل له : كذلك نقول فى جميع ما الحق فيه واحد ، لأنه لابدَّ من أن نستند إلى اجماع أو نص مقطوع عليه ، فلابدَّ من أن يكون عليه دليل يميزه من غيره .

فإن قال : فما قولكم فى الاجتهاد نفسه والحق فيه واحد ؟ .

قيل له : لاجرم أن عليه دليلاً معيناً يمكن المكلف الوصول إلى معرفته بالنظر فيه

فإن قال : اليس المؤمن مأموراً برمى الكافر على وجه الإصابة وإن لم يكن عليه دليل معين ؟

---

* بداية اللوحة : ١٨١ .

(١) فى المخطوطة (هو) .

قيل له : ليس المراد بقولنا إن المؤمن مأمور برمى الكافر على وجه الإصابة أنه مأمور بإصابته ، وإنما المراد به أنه مأمور بفعل الرمى على أقرب الوجوه إلى الإصابة فى مجرى العادة ، وعلى الحد الذى يغلب على ظنه أنه أقرب إليها ، وهذه الطريقة عليها دليل على سبيل الجملة .

والجواب عن تعلقهم بالآية الأولى[1] من وجوه :

منها : إن حمل الآية على ما حملوها عليه يؤدى إلى إضافة الخطأ فى الأحكام والشرائع إلى الأنبياء عليهم السلام ، وقد دلَّت الآية على أنهم منزهون عن ذلك[2] .

ومنها : إن ظاهر الآية لاتعلق له بموضع الخلاف ، إذ ليس فيه أكثر من أن داود وسليمان عليهما السلام حكما فى شيء وأن سليمان فهم الحكم فيه ، وهذا لايفيد أن داود كان مخطئاً فيما حكم به ، بل لايمتنع ذلك من أن يكون جميعاً مصيبين فيه .

فإن قيل : فما فائدة قوله : ﴿ **ففهمناها سليمان** ﴾ وبماذا خصَّه دون داود؟ .

فالجواب : إن هذا السؤال لامساغ له فيما نحن فيه ، لأنا إنما أردنا أن نبيِّن أن القدر الذى تضمنه ظاهر الآية لايقتضى أن أحد الحكمين كان خطأً ليظهر أن تعلق من يخالفنا بذلك لايصح . فأما وجه تخصيص سليمان بذلك فهو مما إن لم نعرفه أو لم نبينه لم يكن ذلك مما يقدح فيما قصدناه ، على أنا بيِّن وجوها فى ذلك .

منها : إن الذى فهم سليمان من الحكم هو النسخ لأنهما جميعاً كانا يحكمان فلما

---

(١) وهى قوله تعالى : ﴿ **وداود وسليمان إذ يحكمان فى الحرث** ﴾ وقد تقدمت قبل خمس عشرة صفحة .

(٢) لعله يريد قوله تعالى : ﴿ **وكلاً آتينا حكماً وعلماً** ﴾ وهى ليست صريحة فى تنزيه الأنبياء عن الخطأ . كما أنها معارضة بنصوص كثيرة تدل على جواز ذلك على الأنبياء إلاَّ أنهم لا يقرهم الله على الخطأ ، بل ينزل الوحى لتسديدهم ، ومن ذلك ما ورد فى أسارى بدر ، وفى قصة ابن أم مكتوم وغيرها .

انتهى الحكم إلى سليمان أنزل الله تعالى نسخ ما تقدم فى مثله[١] فكان كل واحدٍ منهما مصيباً فيما حكم به .

ومنها : إن تعلقهم بالآية فى صحة مذهبهم إنما يستمر إذا بنى على أصلين غير مسلمين . **أحدهما** : أن الأنبياء عليهم السلام كانوا متعبدين بالاجتهاد فيما طريقه الشرع ، وأبو على يمنع من هذا ، وقد دلَّ على بطلانه بوجوه[٢] . **والثانى** : إنه أن يخطؤوا فيما يجتهدون فيه ، وهذا أبعد من الأول ، ويقرب من أن يكون * مخالفاً للإجماع[٣] . وقد ذكر أبو على أن ما حكم به سليمان لايجوز أن يكون طريقه إلا النص دون الاجتهاد ، لأن المروى فى ذلك أنه حكم بتسليم الغنم التى أفسدت الزرع إلى صاحب الزرَع لينتفع بها حولاً وحكم على صاحب الغنم بأن يرد الزرع على ماكان عليه ، فإذا تم الحول رد الغنم إلى صاحبها . قال والحكم الذى ثبت على هذا الحد لايجوز أن يكون له طريق فى الاجتهاد ، وإنما يؤخذ ما يجرى هذا المجرى عن النص[٤] .

---

(١) القول بأن حكم سليمان نسخ حكم داود بعد ثبوته قول غير سديد ، وبخاصة من المعتزلة . لأن الحكمين فى قصةٍ واحدة فى وقت واحد ، والمعتزلة يشترطون فى النسخ أن لا يكون قبل التمكن من الفعل . والآثار الواردة فى سبب نزول الآية صرحت بمراجعة سليمان لداود فى مجلس الحكم . فقد روى عن ابن مسعود ومسروق أنهما قالا : « قضى داود عليه السلام بالغنم لصاحب الكرم الذى أفسدت عنا قيده الغنم . فقال سليمان عليه السلام : غير هذا يانبى الله . قال : وماذاك؟ قال داود : ... » .

(٢) كون الأنبياء متعبدين بالاجتهاد أو لا ، هى آخر مسائل هذا الكتاب ، وفيها نقل المصنف عن أبى على ادعاء الاجماع على أن جميع أحكام النبى صلى الله عليه وسلم مأخوذة من الوحى إجمالاً أو تفصيلاً .

* بداية اللوحة ١٨٢ .

(٣) قوله عن عدم جواز الخطأ على النبى يقرب من الاجماع كلام يغاير ما قاله الأكثر من جواز الخطأ فى الأمور الاجتهادية لوقوعه ، ولكن لابدَّ أن ينزل الوحى بتسديده .

(٤) قوله : « لابدَّ أن يكون حكم سليمان عن نص » قولٌ نابعٌ من هوى النفس ورغبة فى نصرة المذهب من غير دليل . وجميع الآثار الواردة فى كتب التفسير تدل على أن مراجعة سليمان لداود فى مجلس الحكم ، ولا يوجد ما يدل على أنها عن وحى .

فإن قيل : إذا كان الذى فهم سليمان هو الناسخ وداود كان مشاركاً له فى التعبد به ، فما معنى التخصيص ؟[1] .

قيل له : وجه التخصيص فى ذلك أن سليمان نزل عليه النسخ فكان متعبداً بالحكم الناسخ فى تلك الحال دون داود ، لأنه إنما صار متعبداً به دون داود حين النسخ إليه ، وقد بيَّنا فيما تقدم إن التعبد بالناسخ لايمتنع أن يترتب على المكلفين حسب ما ينتهى إليهم ، فكان داود مصيباً فيما حكم به قبل انتهاء النسخ إليه ، وسليمان مصيباً فيما حكم به من الناسخ الذى نزل عليه .

والجواب عن تعلقهم بالآيات التى أوردناها ثانياً وهو التى فيها ذكر الاختلاف أن شيئاً منها لايدل على ما يذهبون إليه ، أما قوله تعالى : ﴿ **أن أقيموا الدين ولاتفرقوا فيه** ﴾[2] فالتعلهق به بعيد ، إذ لايجوز أن يكون المراد به كل الدين حتى تكون العبادات داخلة فيه مع علمنا بأن الدين الذى هو العبادات موضوع على التفرق ، والتعبد وارد فيه بالاختلاف كمخالفة حكم الطاهر للمحدث والغنى وللفقير والمقيم للمسافر والصحيح للمعذور ، فكيف يجوز أن ينهى الله تعالى عن التفرق فيه وهو موضوع عليه ، وإذا ثبت هذا وجب أن يكون المراد بالدين المذكور فى الآية ديناً مخصوصاً لايجوز التفرق فيه كالتمسك بأدلة الله تعالى وما يجرى مجراها من أصول الدين ، وهذا يبيِّن فساد تعلقهم بظاهر الآية ، وأيضا فلو كان ظاهر الآية يشتمل على ما ذكروه لكنا نخص مسائل الاجتهاد منه بالأدلة التى قدمناها كما نخص جهات القبلة وما يجرى مجراها[3] .

وأما قوله تعالى : ﴿ **واعتصموا بحبل الله جميعاً** ﴾[4] فالمراد به أدلته التى

(١) أى تخصيص سليمان بالفهم بقوله تعالى : ﴿ **ففهمناها سليمان** ﴾ .
(٢) [الشورى : ١٣] .
(٣) قول المصنف : « إن تعلقهم بالآية بعيد ، وقوله : هذا يبيِّن فساد تعلقهم بظاهر الآية » ليس بسديد حيث أن لفظ (الدين) من ألفاظ العموم والظاهر أن العام يحمل على عمومه إلاَّ إذا ورد المخصص . وكان الأولى به أن يقول إن الآية مخصصة بالسياق .
(٤) [آل عمران : ١٠٣] .

يتوصل بها إلى الحق . وأما قوله تعالى : ﴿ **ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً** ﴾[1] فقد بينا فيما تقدم أن المراد به نفى التناقض عن القرآن دون ماسواه[2] .

والجواب عن تعلقهم بالآية التى ذكرناها ثالثاً فهو : أن احتجاجهم بها فى موضع الخلاف فى نهاية البعد ، إذ ليس فيها أكثر من أن ههنا اقتتالا وتنازعاً مذموماً وأن المصَّر عليه موصوف بالبغى وأنه مستوجب للقتال وليس فيها بيان المتنازع فيه الذى هذا حكمه ، ونحن لا ننكر أن كثيراً مما يقع التنازع فيه حكمه ما بُيِّن فى الآية ولكن من أين أن ما وقع الخلاف فيه[3] من مسائل الاجتهاد داخل فى هذه الجملة .

فإن قيل : نحن نحمل الآية على جميع ما يقع التنازع فيه ولانخص إلا ما يدلُّ عليه دليل .

فالجواب : إن الآية ليس فيها لفظ العموم فيمكن التعلق به ، لأن الله تعالى قال : ﴿ **وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا** ﴾ ولم يبين ما يقع الاقتتال فيه ، ولا ذَكَرَ لفظاً يشتمل الكل ، فكيف يمكن حمل الآية على العموم على أن فى الآية ما يدل على أن التنازع المذكور فيها ليس المراد الخلاف فى مسائل الاجتهاد ، وإنما المراد به ما يدخله الصلح * ولامساغ للصلح فى الخلاف الذى يتعلق بالاجتهادات[4] .

والجواب عن الوجه الرابع : وهو تعلقهم بالخبر من وجوه :

منها : إن حمل الخبر على ما يذهبون إليه لايصح ، لأن الخطأ الذى هو قبيح ومعصية لايجوز أن يستحق عليه الثواب[5] ، فكيف يقال إن المراد بقوله صلى الله

---

(١) [النساء : ٨٢] .
(٢) استدل القائلين أن المصيب واحد بهذه الآيات الثلاثة . فيه ضعف .
(٣) (فيه) زيادة من المحقق .
* بداية اللوحة ١٨٣ .
(٤) والاستدلال بهذه الآية أيضاً ضعيف .
(٥) فقد ثبت بالحديث المتفق عليه التصريح بالخطأ والصواب وترتيب الاجرين على =

عليه (وسلم) : وإن أخطأ فله أجر واحد ما يذهبون إليه ، وذلك يوجب كونه معصية ، وإذا لم يصح حمل الخبر على هذا الوجه بطل تعلقهم بظاهره .

ومنها : إن المراد بالخطأ هو أن يخطىء المجتهد الأشبه فى حكم الحادثة عند الله تعالى على مذهب من يقول بذلك .

ومنها : إن المراد به أن يخطىء الوقوف على الخبر الوارد فى حكم الحادثة ، لأن الخبر مقدم على الاجتهاد .

ومنها : إن المراد به أن يخطىء حكماً آخر فى الحادثة لو كان قد زاد فى الاجتهاد لوصل إليه وكان يستحق من الثواب على استنباطه أكثر مما استحقه على الحكم الذى حكم به لما يختص به من فضل المشقة .

فإن قيل : لمَ حملتم الخبر على هذا الوجه دون الوجه الذى ذهبنا إليه .

فالجواب : إن لفظة الخطأ إذا كان يصلح استعمالها فى الوجه الذى ذكرتم وفى الوجوه التى بيناها ودلَّ الدليل على أن الوجه الذى ذهبتم إليه لايجوز أن يكون مراداً[1] وجب حمل الخبر على الوجوه التى بيناها ، وكذلك الجواب عن خبر عقبة بن عامر .

فإن قيل : كيف يتفق الخبران والمذكور أن فى أحدهما أجران على الصواب وفى الآخر عشر حسنات .

= الصواب وأجر واحد على الخطأ . وكيف يقال : بعد هذا لايجوز أن يستحق المخطىء الثواب . فمثل هذا فيه سوء أدب مع ملك يوم الدين ، مع أن معظم القائلين بأن المصيب واحد صرحوا أن الأجر الواحد ليس على الخطأ بل على بذل الجهد عند بعضهم وعلى قصده عند آخرين ، وانظر ذلك فى الأحكام لابن حزم ٧١/٥ وشرح اللمع ١٠٤٥/٢ وشرح الكوكب المنير ٤٩٠/٤ .

(١) ذكر المصنف أن الوجه الذى حمل المخطِّئة خبر عمرو بن العاص عليه لا يجوز اعتماداً على العقل ، وتوهموا بذلك أنه لابدَّ من صرف الحديث عن ظاهره لأنه متعارض مع العقل . وهذا دليل واضح على تعظيم المعتزلة للعقل .

فالجواب : إن حملها على الاتفاق يمكن من وجهين **أحدهما** : إن ما قاله النبى عليه السلام لعقبة بن عامر فيها بعينها عشر حسنات والثانى إن قوله صلى الله عليه (وسلم)« إذا حكم الحاكم فأصاب فله أجران » ليس المراد به العدد وإنما المراد به أن المستحق على الإصابة أكثر من المستحق على الخطأ وعلى هذا يجوز أن يكون المراد بالخبرين معنى واحداً[1] .

والجواب عن الخامس : إن الموت هو سبب الإرث ، ولكنه لايمتنع أن يكون سبباً له على شرط[2] ، وهو ماحكم به الحاكم من إفراد الجد بالمال ومقاسمته للاخوة ، والأسباب لايمتنع أن تكون مشروطة فى الشرعيات والعقليات ، ألا ترى أن الاخوَّة سبب لإرث الأخ من أخيه إن لم ينفه أبوه باللعان وأن الطلاق قد يكون سبباً للبينونة بشرط أن يحكم الحاكم بها ، وأن الطلاق المشروط يكون سببا للفرقة بأن يقع الشرط . وأما العقليات فإن الخبر عن المستقبل يكون صدقاً بشرط أن يقع المخبر عنه .

فإن قيل : فما قولكم إذا لم يحكم الحاكم فى هذا الإرث بشىء ؟ .

فالجواب : إن مايجرى هذا المجرى مما يتوارث المتنازع فيه ، وما يحكم به الحاكم فى المستقبل على الأولاد لايمتنع أن يقال فيه أنه كان حكم الآبا ء .

فإن قيل : فما قولكم إن لم يحكم به حاكم بتة ؟ .

فالجواب : أن أهل العلم قد أجابوا عن ذلك بجوابين **أحدهما** : أنه إن لم يحكم به

(١) تقدم تخريج الحديثين ، فحديث عمرو بن العاص متفق عليه ، وحديث عقبة بن عامر مضطرب الإسناد وفيه فرج بن فضالة وهو ضعيف ، وفى أحد طرقه ابن لهيعة وهو ضعيف ، وفى طريق آخر سلمة بن أكسوم وهو مجهول . ثم فوق هذا كله الحديث معارض بحديث عمرو بن العاص المتفق عليه . والجمع بين النصوص إنما يكون إذا تعادلت فى القوة . وكان الأولى به رد حديث عقبة بن عامر .

(٢) فى المخطوطة (الشرط) .

حاكم بتة فإنا لانقول إن الموت سبب لذلك الارث من حيث لم يوجد الشرط ، **والثانى** : إن ذلك يرجع فيه إلى التعدية[1] ، فيقال الحكم الذى يكون فى المعلوم إنه لو كان هناك حكم يحكم به بكون الموت سبب الإرث لم يحصل الحكم له ، وعلى الجوابين جميعاً يسقط السؤال .

فصل

قال : فأما من ذهب منهم إلى أن المجتهد مصيب فى الاجتهاد وإن كان مخطئاً فى المجتهد فيه ، فالذى يدل على فساد قوله إن الاجتهاد قد جعل فى الشرع شرطاً فى المجتهد فيه ، فكلف المجتهد أن الحكم بما يؤدى اجتهاده إليه ، ولايجوز أن يكون شرطاً لفعل * حسنا وصواباً ، والفعل الذى شرط فيه ليس بصواب ، كما أن غالب الظن إذا جعل فى العقل شرطاً لحسن الإقدام على فعل أو وجوب الكف عنه لم يجز أن يكون غالب الظن حسناً وصواباً ومقتضاه ليس بحسن ، وكما أن الطهارة إذا جعلت فى الشرع شرطاً فى الصلاة لم يجز أن تكون الطهارة صحيحة والصلاة المؤداة بها غير صحيحة[2] ، وكما لا يجوز أن تكون الدليل على العلم بالشيء صواباً والفعل المطابق لذلك العلم الذى اقتضاه الدليل ليس بحسن ولاصواب .

---

(١) فى المخطوطة (التعدية) ، ولعل الصواب التقدير .

* بداية اللوحة : ١٨٤ .

(٢) هذه المقدمات والتى يريد أن يبنى عليها أنه يلزم من صحة الشرط صحة المشروط مقدمات باطلة عند المتكلمين ، لأن الشرط عندهم هو : « ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته » وبالتالى لا يلزم من صحة الطهارة صحة الصلاة ولا من صحة الاجتهاد صحة المجتهد فيه . ولا من صحة غلبة الظن فى التكاليف إصابة ما عند الله سبحانه من حكم .

فإن قيل : أليس الانسان إذا أمر غيره بطلب عبدٍ له أبق كان الاجتهاد فى الطلب حسناً ، وإن كان لا يحصل له الإصابة فى الوجود فكذلك المجتهد والمجتهد فيه

فالجواب : إن الفرق بين الموضعين واضح وهو أن الطلب المأمور به ليس بشرط فى وجود المفقود ، ولاهو طريق له ، وإنما يفعل الطلب على الوجه الذى يجوز أن يفضى إلى وجود المقصود ، فإذا لم يحصل المطلوب لم يخرج الطلب عن كونه واقعاً موقعه ، وليس هكذا الاجتهاد[1] لأنه جعل شرطاً فى فعل المجتهد فيه وطريقاً إليه فلايجوز أن يكون واقعاً موقعة مع حصول شرطه .

فإن قيل : قول النبى صلى الله عليه وعلى آله : « إذا حكم الحاكم فأصاب فله أجران وإن أخطأ فله أجر واحد » يدل على ما نذهب إليه لأنه صوَّبه فى الاجتهاد مع إضافة الخطأ إليه ، فصرفنا الإصابة إلى الاجتهاد والخطأ إلى المجتهد فيه .

فالجواب : إنا قد بينا المراد بالخبر ، وذلك يمنع من حملكم إياه على هذا الوجه مع الدليل الذى ذكرنا .

---

(١) إن أقرب ما يمثل له طلب المجتهد للحكم هو طلب العبد الآبق . فقد يقوم الباحث عنهما ببذل جهده واستفراغ وسعه فيصيب فى فعله وقد لا يوفق للوصول لمطلوبه فيكون أصاب فى البحث ولم يوفق للحصول على المجتهد فيه وبذلك يكون قد أخطأه .

مسألة

قال : اختلف أهل العلم فى الحوادث هل لها حكم عند الله تعالى[1] هو أشبه بالأصل مما يحكم به المجتهد وأولى بأن يرد إليه من الأصل الذى يعتبره فى رد الحادثة إليه أو لا حكم لها إلا ما يحكم به من طريق الاجتهاد .

فذهب كثير من الفقهاء إلى إثبات الأشبه فيها عند الله تعالى . وحكى شيخنا أبو عبد الله عن الشيخ أبى الحسن رحمهما الله إنه كان يذهب إلى ذلك ويقول : إنه لابد فى كل حادثة من حكم هو الأشبه عند الله تعالى وأولى بأن يرد إلى الأصل من الحكم الذى يؤدى اجتهاد المجتهد إليه وإلى رده إلى الأصل الذى يرده إليه ، ولكنه لم يُكلف إصابته ، فإن إصابه فقد أصاب الأشبه عند الله تعالى ، وإن لم يصبه فقد أدى ما كلف ، وحكى هذا المذهب عن محمد أيضاً ، قال : إلا أنه

---

(۱) اعتبر جمهور الأصوليين القول بالأشبه أن متفرع على القول بأن كل مجتهد مصيب حيث أن بعضهم قال : إن فى الواقعة حكماً لو حكم الله فيها ما حكم إلا به . وهو الأشبه وكلف المجتهد بطلبه ولكنه لم يكلف بإصابته . ولكن الآمدى فى الاحكام ١٨٣/٤ جعله لبعض القائلين بأن المصيب واحد ، والسبب بأن ابن سريج من القائلين بأن المصيب واحد وهو من القائلين بالأشبه : قال إمام الحرمين فى البرهان ١٣٢٧/٢ قال ابن سريج : الأشبه المطلوب هو الذى يغلب على الظن عند تقدير ورود الشرع بحكم فى المحل أنه كان ينص على ذلك الحكم » قال الشيرازى فى شرح اللمع ١٠٤٩/٢ : « مذهب ابن سريج أن الحق فى واحد كلفنا الاجتهاد فى طلبه ولم نكلف إصابته ، فكل من اجتهد فى طلبه فهو مصيب أدى ما كلف سواء أكان مصيباً أم مخطئاً » وقد أفرد بعض الأصوليين هذا القول بمسألة مستقلة كما فعل المصنف هنا ومنهم أبو الحسين فى المعتمد ٩٨٢/٢ والشيرازى فى شرح اللمع ١٠٤٩/٢ وإمام الحرمين فى البرهان ١٣٢٧/٢ والرازى فى المحصول ٨١/٣/٢ .

يُعبَّر عن ذلك بغير هذه العبارة فيقول : لابد فى الحادثة من حكم هو الأصوب عند الله تعالى وإن لم يكلف المجتهد إصابته[١] .

وذهب إلى القول بالأشبه من أصحاب أبى حنيفة سفيان بن سحبان[٢] وعيس ابن أبان[٣] . وحكى شيخنا أيضاً عن الشيخ أبى الحسن أنه كان يقول : إن القول بالأشبه هو مذهب أبى حنيفة وإن كان سفيان بن سحبان حكى عنه خلاف ذلك ، وذكر أن مذهبه هو القول بأن الحق فى واحد من مسائل الاجتهاد ، وإن كان المجتهد معذوراً فيما يؤدى اجتهاده إليه والمحكى عن بعض أعيان أصحاب

(١) وهذا القول نسبه الغزالى فى المنخول ص ٤٥٨ لابن سريج ونسبه له إمام الحرمين فى البرهان ، كما نسبه فى تلخيص التقريب للكرخى وعيسى بن أبان ومحمد بن الحسن ، ونسبه السمرقندى فى الميزان ص ٧٥٤ للشافعى وبعض المعتزلة ، ونسبه ابن برهان فى الوصول إلى الأصول ٣٤٣/٢ لأبى حنيفة ومحمد بن الحسن ، ونسبه فى جمع الجوامع ٣٨٩/٢ لأبى يوسف ومحمد بن الحسن وابن سريج . ونسبه الشيرازى فى شرح اللمع لابن سريج والكرخى وأبى حنيفة ، ونقله أبو الخطاب فى التمهيد ٣١٤/٤ عن الكرخى .

وقد ذكر الشيرازى فى شرح اللمع وإمام الحرمين فى كتاب الاجتهاد من تلخيص التقريب بتحقيقنا ص ٦٥ أنهم اختلفوا فى تفسير الأشبه . فبعضهم فسره بما مرَّ من كلام ابن سريج فى الحاشية المتقدمة ، وبعضهم فسره بأنه أولى طرق الشبه فى المقاييس والعبر كتعليل البر إما بالطعم أو القوت أو الكيل فبعض هذه الأوصاف أشبه وبعضهم كفَّ عن بيانه ، وفسره أبو هاشم بأنه أشبه بغلبة ظن المجتهد لا عند الله تعالى .

(٢) سفيان بن سحبان فقيه حنفى متكلم من المرجئة ، له كتاب يسمى العلل . هذا كل ما وجدته عنه فى الفهرست ص ٢٨٩ وتاج التراجم ص ٢٩ . وقال ابن النديم فى الفهرست فى ترجمة عيسى بن أبان : « والأحاديث التى ردها على الشافعى أخذها من كتاب سفيان بن سحبان » .

(٣) هو أبو موسى عبيس بن أبان بن صدقة القاضى الحنفى . ولى قضاء البصرة عشر سنين وتوفى فى المحرم سنة ٢٢٠ هـ . له من الكتب إثبات القياس وخبر الواحد ، واجتهاد الرأى وكتاب الحجج وكتاب الجامع . له ترجمة فى الفهرست ص ٢٨٩ . والجواهر المضيئة ٤٠١/٢ والفوائد البهية ص ١٥١ وطبقات الأصوليين ١٣٩/١ والنجوم الزاهرة ٢٣٥/٢ .

الشافعي ومحصليهم وهو أبو حامد المروزي[1] أنه كان يقول : إن مذهب الشافعي هو القول بالأشبه عند الله تعالى ، وكان يخطىء من ينسب من أصحابه إليه أن الحق فى واحد من مسائل الاجتهاد . وقد استشهد أيضاً على أن هذا مذهبه بفصلين من كلامه .

أحدهما : قوله للحكم ظاهر وإحاطة والمجتهد إنما كلف الظاهر دون الإحاطة[2] .

والثاني : قوله إن الاجتهاد لابد له من مطلوب يقصد بالطلب ، والطلب إنما يقع على عين * قائمة ، لكن المكلف لم يكلف إصابتها وشبه ذلك بالقبلة[3] .

وقد ذكر أبو علي جواز القول بالأشبه فى كتاب الاجتهاد ، وحكى شيخنا عنه أنه قد ذكر ذلك أيضاً فى مسألة تنسب إلى جواب مسألة محمد بن زيد الواسطي[4] وقد مرَّ له خلاف ذلك ، وهو أنه لاحكم لله تعالى فى الحوادث إلا مايؤدى اجتهاد

---

(١) هو أبو حامد أحمد بن بشر بن عامر العامرى المروزى القاضى البصرى الشافعى أخذ عن أبى اسحاق المروزى : له : كتاب الجامع الكبير ألف ورقة ، وكتاب الجامع الصغير وكتاب الإشراف فى أصول الفقه ، وشرح مختصر المزنى وتوفى سنة ٣٦٢هـ ترجم له : الفهرست ص ٣٠١ طبقات الفقهاء ص ١١٤ طبقات ابن السبكى ١٢/٣ وطبقات الأسنوى ٣٧٧/٢ ، مرآة الجنان ٣٧٥/٢ ، وفيات الأعيان ٥٢/١ البداية والنهاية ٢٠٩/١١ .

(٢) فى الرسالة ص ٤٧٨ « العلم من وجوه : منه إحاطة فى الظاهر والباطن ومنه حق فى الظاهر » .

* بداية اللوحة : ١٨٥ .

(٣) ذكر فى الرسالة ص ٥٠١ : « إنه لايكون الاجتهاد أبداً إلا على طلب عين قائمة مغيَّبة بدلالةٍ ، وأنه قد يسع الاختلاف من له الاجتهاد » ثم مثل ذلك بأمرهم بالتوجه للبيت الحرام إذا رأوه وإذا غابوا عنه .

(٤) هو أبو عبد الله محمد بن زيد الواسطى من كبار المتكلمين . أخذ عن أبى على الجبائى يعد من معتزلة بغداد . وكان من أخف الناس روحاً . وكان يقول الشعر ، هجا نفطوْيه النحوى شعراً ونثراً . توفى سنة ٣٠٦هـ . له إعجاز القرآن فى نظمه وتأليفه وكتاب الإمامة . أنظر الفهرست ص ٢٤٥ .

المجتهد إليه كما قال أبو هاشم رحمه الله[1] .

وذهب كثير من المتكلمين إلى أن إثبات الأشبه فى أحكام الحوادث عند الله تعالى سوى ما يؤدى اجتهاد المجتهد إليه لا يصح بل لا يعقل ، وأن حكم الله تعالى فى كل حادثة على كل مجتهد مايؤدى اجتهاد إليه ، وإلى هذا ذهب أبو هاشم وكثير من أصحابه ، وهو قول أبى الهذيل[2] .

واحتج القائلون بالمذهب الأول[3] بوجوه : .

(**الأول**)[4] : إن المجتهد متعبد بالطلب ، والطلب لابد له من مطلوب حاصل يقصد به ، وإذا ثبت هذا صحَّ أنه لابدَّ من أن يكون للحوادث حكم هو الأشبه عند الله تعالى ، لأن إثبات مطلوب سواه معلوم عنده تعالى لا يصح .

(**الثانى**) : إن سبيل الاجتهاد فى الحوادث سبيل الاجتهاد فى جهات القبلة فكما لابدَّ فيها من عين قائمة ينبى الطلب عليها وإن لم يكلف المجتهد إصابتها ، فكذلك هذه الحوادث يجب أن يكون لها حكم معلوم عند الله تعالى يصح طلبه وإن لم يكلف المجتهد الوصول إليه .

(**الثالث**) : قول النبى صلى الله عليه (وسلم) : « إذا حكم الحاكم فأصاب فله أجران وإن أخطأ فله أجر واحد » قالوا : وإذا لم يجز أن يكون المراد بالخطأ هو الانصراف عن حق معين قد كلف إصابته لقيام الدلالة على فساده لم يبق إلا أن

---

(١) وبذلك يكون لأبى على مذهبان أحدهما كقول أبى هاشم ، وقد مرت نسبته إليه فى بداية المسألة السابقة لهذه . والثانى هو جواز القول بالأشبه . وقد نسب له القولين أبو الحسين فى المعتمد أيضاً ٩٥٠/٢ ونقل عنه قوله : « لا يمتنع أن يكون الفرع ببعض الأصول أشبه عند الله » .

(٢) لم يقتصر إبطال القول بالأشبه على بعض القائلين بأن كل مجتهد مصيب بل أبطله أيضاً القائلون بأن المصيب واحد ، ومنهم أبو اسحاق الشيرازى فى شرح اللمع ١٠٤٩/٢ والرازى فى المحصول ٨١/٣/٢ والآمدى فى الأحكام ١٨٣/٤ وأبو الخطاب فى التمهيد ٣١٤/٤ .

(٣) القائلون بالأشبه .

(٤) رقمت هذه الوجود لتتناسب مع أجوبتها التى جاءت مرقمة .

يكون المراد به الانصراف عن الأشبه عند الله تعالى .

(**الرابع**) : إنه قد علمنا أن المتلاعنين لابدَّ من أن يكون لهما حكم عند الله تعالى قد خفى عنا من صدق أحدهما وكذب الآخر ، وأنه لو ظهر لنا لكان الحكم فيهما خلاف ما يحكم به ، وكذلك أن يكون للحوادث حكم عند الله تعالى هو أشبه بالأصل مما يحكم به ، ولو انكشف لنا لوجب أن يحكم فى الحادثة بذلك دون غيره وكذلك القول فى المتداعيين .

(**الخامس**) : إن ما تعبدنا به فى البيع من اعتبار التماثل الذى ينتفى به الربا لابدَّ من أن يكون له من التحقيق عند الله تعالى ما لا نعلمه نحن ولم نكلف اعتباره ، ولو عرفناه لوجب أن نعتبره ، فلا يمتنع مثل ذلك فى أحكام الحوادث ، يبيِّن ذلك أن الله تعالى لو نصَّ على التماثل المعتبر فى هذا الباب لكان إنما ينص على ذلك التماثل المحقق ، فبأن لاينص عليه لايخرج ذلك من أن يكون حكماً ثابتاً معلوماً له تعالى .

(**السادس**) : ما ذكر شيخنا أبو عبد الله رحمه الله أنه مما يمكن أن ينصر به جواز القول بالأشبه وهو أنا قد علمنا ما تعبدنا به من رمى الكافر لابدَّ من أن يكون له سمت[1] مخصوص لو وقع الرمى فيه لأوجب الإصابة لا محالة وإن لم يتعبد به ، فكذلك أحكام الحوادث لا يمتنع أن يكون لها أصل معلوم يكون الفرع أشبه به من سواه وأولى بأن يرد إليه ، وإن لم يتعبد بمعرفته .

(**السابع**) : ما كان يعتمده أبو اسحاق بن عياش[2] رحمه الله ، وهو أن الاجتهاد يقتضى الطلب لا محالة ، ولا يصح الطلب من غير أن يكون له مطلوب ،

---

(١) السمت : المقابلة والموازاة . وكذلك الطريق ، انظر مختار الصحاح ص ٣١٣ والمصباح المنير ١/٢٨٧ .

(٢) هو أبو اسحاق إبراهيم بن عياش البصرى . استاذ عبد الجبار بن أحمد قبل طلبه العلم على أبى عبد الله البصرى . وهو معتزلى فى الطبقة العاشرة ذكر عبد الجبار أنه فاق غيره فى الزهد والورع والعلم . درس على أبى على بن خلاد وعلى أبى على الجبائى . له ترجمة فى فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ٣٢٨ والفهرست ص ٢٤٦ .

فلا يخلو المطلوب فى حكم الحادثة من أن يكون ما هو أشبه عند الله تعالى أو يكون غالب الظن بأن ردها إلى أصل مخصوص واجراء حكمه عليها أولى من ردها إلى أصل آخر ، ولا يجوز أن يكون المطلوب فى هذا غالب الظن من غير أن يكون لها حكم معلوم هو الأشبه فيقام الظن مقام العلم به ، لأن الظن إنما يكون له حكم إذا قدر تقدير العلم وأقيم مقتضاه مقام العلم . ألا تري أن الظن الذى يقتضى حسن الفعل لأجل النفع أو قبحه ووجوب تجنبه لأجل الضرر إنما يقوم * مقام العلم بما فيه من النفع أو الضرر ولو لم يكن تعلق المنافع والمضار معلوماً على الجملة لما صحَّ أن يكون للظن حكم وتأثير فى ذلك . فأما تأثير الظن فى حكم ليس له أصل معلوم بتة فيقدر الظن تقدير العلم به فإنه لا يصح . وهذا يبين أن غالب الظن إنما يصح أن يكون له تأثير فى أحكام الحوادث إذا كان هناك معلوم هو الأشبه فيقام الظن مقام العلم .

والذى يدل على صحة المذهب الثانى(١) :

إن الكلام فى إثبات الشيء أو نفيه يجب أن يكون فرعاً على كونه معقولاً لأن ما لا يعقل لا يصح إثباته ولا نفيه(٢) ، وإذا صحَّ هذا فإثبات الأشبه عند الله تعالى فى أحكام الحوادث لا يخلو من أن يكون الرجوع به إلى التشابه الذى يقتضيه الاشتراك فى صفات الذات أو إلى صفة أخرى يكون شبه الفرع فيها بالأصل أكثر من شبهه بغيرها ، كما يقال إن شبه زيد بعمرو أكثر وأقوى من شبهه بخالد ، ويراد بذلك أن المعانى التى تقتضى التشابه قد جمعت زيداً وعمراً أكثر مما جمعت زيداً وخالداً ، أو إلى الصفات التى هى العلل كمشابهة الأرز للبر ومشاركته إياه فى كونه مكيلاً ومأكولاً ومقتاتاً ، أو إلى غالب الظن الحاصل للمجتهد بأن رد الحادثة

---

* بداية اللوحة : ١٨٦ .

(١) وهو عدم القول بالأشبه .

(٢) هذا الكلام يدل على مدى اعتماد المعتزلة على العقل فى إثبات الأحكام ونفيها . وهو عند جمهور أهل السنة ليس بمضطرد ، فقد يثبت بالشرع ما لو عرض على العقل لم يقره .

إلى أصل مخصوص أولى من ردها إلى غيره ، وأن اعتبار شبه مخصوص بينهما وتعليق الحكم به أولى من اعتبار شبه آخر . ولا يصح الاعتبار فى هذا الباب بالتشابه الذى يقتضيه الاشتراك فى صفة الذات ، وإن كان اعتبار الأشبه فى ذلك لايصح ، ولابكثرة وجوه الشبه ، إذ لاخلاف فى أن ذلك لايعتبر فى باب الاجتهاد وإثبات الحكم ، ولا التشابه الذى هو الاشتراك فى الصفات التى هى العلل ، إذ لا يمكن أن يقال إن لبعضها مزيةً على البعض فى قوة شبه الفرع بالأصل فيه . ألا ترى أن شبه الأرز بالبر من حيث كان مكيلاً ومن[1] حيث كان شبهه به مأكولاً ومقتاتاً فلا مزية لبعضها على بعض فى قوة الشبه وإذا بطلت هذه الأقسام لم يبق إلا أن يكون المعقول من كون الحادثة أشبه ببعض الأصول من سائرها هو حصول غالب الظن بأن ردها إليه أولى من ردها إلى سائر الأصول التى تتجاذبها[2] وأن اعتبار بعض الأشباه التى تجمعها أولى فى باب الحكم من سائرها ، وإذا صحَّ بهذه الجملة أنه لا يعقل من الشبه فى أحكام الحوادث غير الوجه الذى ذكرناه بطل القول بإثبات أشبه فيها عند الله تعالى سواه[3] .

فإن قال قائل : الأشباه التى هى العلل وإن لم يكن لبعضها مزية على بعضها فى اقتضاء التشابه بين الحادثة والأصل . فإن الأمارة إذا قوَّت بعضها دون بعض وأوجبت اعتباره فى باب الحكم دون غيره صارت الحادثة إذا جمع بينها وبين الأصل فيه وعلق الحكم به من هذا الوجه أشبه بالأصل من حادثة أخرى يجمعها شبه آخر ولا يمتنع أن يكون المراد بالأشبه عند الله تعالى هذا المعنى ، وهو رد الفرع إلى الأصل بشبه الأمارة التى هى أقوى الأمارات فى رده[4] إليه ، هذا معنى معقول .

(١) فى المخطوطة (من) بدون الواو .
(٢) فى المخطوطة (تجاذبها) .
(٣) إبطال المصنف لاحتمالات المراد بالشبه وابقاء أحدها يتعارض مع تصريحهم بالمراد بالشبه . وما اعتمد عليه فى الابطال مجرد شىء يشعر به فى نفسه . وإلاَّ فما المانع أن يكون أحد الأوصاف التى علل بها البر فى الربوية أشبه عند الله لقوة الأمارة عليه ؟
(٤) فى المخطوطة (ردها) بدل (فى رده) .

قيل له : هذا يفسد من وجوه : .

منها : إن المجتهد لا يَرد الفرع إلى أصل ويحكم فيه بحكمه بالشبه الذى يجمعهما إلاَّ وأقوى الأمارات عنده تقتضى ذلك ، وإن كان الشبه المعلوم عند الله تعالى هو ما يحصل فيه هذا الوجه فيجب أن يقطع المجتهد على أنه قد أصاب الأشبه عند الله تعالى ، وهذا مع أنه ترك لقولهم(١) ينقض أصل القول بالأشبه .

ومنها : إن هذا الاعتبار يقتضى الرجوع إلى ما قلناه من أن المطلوب من حكم الحادثة هو غالب الظن الذى وصفناه ، لأن قوة الأمارة إنما تقتضى حصول غالب الظن .

ومنها : إنا إنما أردنا أن نبيِّن أن إثبات كون الفرع أشبه ببعض الأصول متى لم يرجع به إلى غالب الظن لم يعقل ، والذى أورده السائل لم يقدح فى ذلك لأن قوة الأمارة إنما تؤثر فى الحكم * وتعليقه بالشبه لا فى تعيين الشبه ، فلم يُرنا السائل وجهاً يؤثر فى مزية بعض الشبه على غيره فيكون الفرع لأجله أشبه بالأصل .

فإن قال : لمَ لا يجوز أن يكون ههنا أصل يعرفه المجتهد وتتعلق به أمارة تقتضى رد هذا الفرع إليه ، وهى أقوى من سائر الأمارات التى يعتبرها المجتهد ، ولو عرف ذلك الأصل والأمارة لقطع على أن رد الفرع إلى غيره لا يجوز ، فيكون الأشبه الذى هو معلوم عند الله تعالى هو رد الفرع إلى ذلك الأصل وإجراء حكمه عليه ، وهذا معقول .

قيل له : هذا لا يصح ، إذ لا خلاف بين المسلمين فى أن الأصل الذى يُرجع إليه فى تحريم الربا هو النص الوارد فيه ، وأنه لا أصل له فى الشريعة سواه ، ولا خلاف بين القائسين فى أن الأشباه التى تعتبر فى الشريعة فى رد فروع الربا إليه

---

(١) أى القول بأن كل مجتهد مصيب .

* بداية اللوحة ١٨٧ .

هى الأوصاف الستة[1] التى هى الكيل والأكل والاقتيات وإثبات أصل سوى هذا الأصل واعتبار أشباه سواه فى الشريعة مما لا يصح .

فإن قال : ما تنكرون من أن يكون الاجماع الذى ذكرتم لا يقدح فيما قلناه ، لأن الاجماع إنما وقع على أنَّ الأصل الذى تعبدنا بالرجوع إليه فى تحريم الربا هو النص الوارد فيه ، ولم يقع الاجماع على أنه لا يجوز أن يكون له أصل سواه لم يدخل تحت التكليف والتعبد .

قيل له : ليس الأمر كما ظننته ، لأن الأصل الذى ادعيتم لابدَّ من أن يكون مما يمكن الرجوع إليه لأنكم تجوزون أن يتفق للمجتهد إصابة الأشبه ، وهذا لا يصح إلا فيما له أصل يمكن الرجوع إليه دون ما لا يمكن ، فإذا ثبت أن الأصل المقرر فى الشرع فى هذا الباب هو النص المعتبر وأنه لا أصل لذلك فى الشرع سواه[2] بطل ادعاء أصل آخر لذلك .

فإن قال : هبكم يصح لكم هذا الوجه فى مسألة الربا خصوصاً فما الذى يمنع من جواز ما قلناه فى سائر الأحكام ؟ .

قيل : لا فَصْل عند القائلين بالأشبه فى الحادثة وأن لها حكماً هو الأشبه عند الله بين حكم الربا وبين سائر الأحكام ، وأحدٌ لم يفصْل بين هذه المسألة وبين سائر المسائل فى هذا الباب ، فإذا ثبت بطلان ما ادعيتموه فى مسألة الربا بطل فى سائر المسائل .

فإن قال : ما تنكرون من أن يكون المراد بالأشبه عند الله تعالى هو الحكم الذى لو نصَّ الله تعالى على حكم الحادثة لكان ينص عليه دون ما سواه ؟ .

قيل له : هذا الذى ذكرته لا يقدح فيما نذهب إليه ، ولا يدل على صحة

(١) فى المخطوطة (الستة) ولعل الصواب الثلاثة وهو لم يذكر إلا ثلاثة أوصاف .

(٢) لاشك أن الأصل فى تعليل الربوية فى البر هو النص الوارد . ولكن النص ورد بعدة ألفاظ مما يدل على أن بعض هذه الأوصاف أرجح . كالنص الوارد فى صحيح مسلم « الطعام بالطعام » فيكون وصف الطعم أشبه هذه الأوصاف .

مذهبك ، لأن النص على حكم الحادثة لو ورد من الله تعالى لكان لا يخلو من أن يرد وأحوال المكلفين على ما هى عليه لم يتناول النص إلا الحكم الذى أدى اجتهاد المجتهد إليه ، لأن اللطف[١] إذا كان إنما يتعلق بنفس الفعل دون طريقه لم يجز أن يكلف سواه بأى طريق كان ، وإن ورد والحال غير هذه جوَّزنا أن يرد ببعض الأحكام التى أدى اجتهاد المجتهدين إليه ، وإن كان مخالفاً للحكم الذى تعبد به المجتهد المخصوص ، وجوَّزنا أيضاً أن لايرد شىء من الأحكام ، وإذا كان هذا مجوَّزاً بطل اعتبار الأشبه لأنه يؤدى إلى ما هو أشبه نحو[٢] أن يخرج من كونه أشبه ، وهذا مما لا يقول به أحد ، وأيضاً فإن النص يتبع كون الفعل لطفاً فى نفسه للمكلف لا أن اللطف يتبع النص[٣] ، وإذا ثبت هذا لم يصح اعتبار الأشبه وتعيينه بأنه ما يرد به النص ، وإن كان اللطف متعلقاً بما يؤدى اجتهاد المجتهد إليه من غير أن يكون لاجتهاده تأثير فيه ، فلو[٤] ورد النص فلم يرد إلاَّ به بعينه ولم يعتبر حال المكلف فى باب اللطف لكان حال النص فى وروده بما يرد به أو انتفاء وروده بشىء من الأحكام موقوفة على ذلك . يبيِّن صحة هذا أن كون الفعل لطفاً وصلاحاً * لا يعتبر باختلاف طرقه ، وإنما تختلف الطرق لاختلاف المصالح فيها أنفسها إلا فى التعبد به ، وهذا يوضح اعتباره[٥] عند الله تعالى بورود النص ، ويبيِّن أن وروده إنما يتبع كون الفعل صلاحاً فى نفسه ، فإذا صحَّ أن الصلاح من الاجتهاديات فيما يؤدى اجتهاد المكلف فيه وأن ما سواه من الأشبه الذى ادعوه لا

---

(١) يعنون باللطف مصلحة المكلف .

(٢) هكذا فى المخطوطة والعبارة فيها غموض .

(٣) هذا الكلام بناء على قاعدة المعتزلة وهى وجوب الأصلح على الله تعالى وقد بيَّنا فسادها فيما تقدم . وما بناه عليها هنا هو فاسدٌ أيضاً ، إذا أن الصواب إن المصلحة تتبع النص والنص هو الأصل ، لأن المصلحة قد تختلف فيها وجهات النظر ، وما دلَّ عليه النص أنه مصلحة يكون هو المصلحة المعتبرة .

(٤) فى متن المخطوطة (ولو) وفى الهامش كتب الناسخ أظنه (فلو) .

* بداية اللوحة : ١٨٨ .

(٥) فى المخطوطة (اعتبار) .

يعقل لم يجز أن يفزع فى إثباته إلى أنه مما يرد به النص .

والجواب عن الوجه الأول(٤) : إن كون الاجتهاد متضمناً للطلب مسلَّم ، وإنما الخلاف فى المطلوب ما هو ، وإذا كنا قد أثبتنا المطلوب كما ألزموه لم يكن فى القدر الذى أوردوه دلالة على موضع الخلاف المطلوب عندنا هو غالب الظن بأن الحادثة هى بأصل مخصوص أشبه منها بسائر الأصول وأن الشبه المخصوص الذى يجمع به بينها وبين الأصل أولى بالاعتبار من سائر الأشباه التى تجمعهما ، وهذا وجه معقول ، والأشبه الذى ادعوه قد بيَّنا أنه ليس بمعقول فوجب حمل الطلب على ما يعقل وهو الذى نذهب إليه دون ما لا يعقل .

وأما قولهم : إن المطلوب يجب أن يكون حاصلاً ، فإن أرادوا به أنه يجب كونه موجوداً كعين القبلة فإنه فاسد من وجهين .

أحدهما : إن كثيراً مما يطلب لا يكون موجوداً عند الطلب كالعلم الذى يطلب بالنظر ، وكالظن الذى يطلب بتأمل حال الأمارة .

والثانى : إن الأشبه الذى ادعوه لا يمكن أن يشار فيه إلى موجود وما(١) فى حكم الموجود ، لأنه إنما يصير على قولهم حاصلاً إذا صادفه اجتهاد المجتهد ويتفق أن يحكم به ، وكونه معلوماً عند الله تعالى ليس بموقوفٍ على أن يحكم به المجتهد ويؤدى اجتهاده إليه ، فقد بان أنهم إن رجعوا بقولهم أن المطلوب يجب أن يكون حاصلاً إلى هذا الوجه لم يصح ، وإن أرادوا به أنه يجب كونه معيَّناً يمكن الاشارة إليه فإنه فاسد ، لأن ما يطلب من غالب الظن فيما يتعلق بالعقليات وكثير من مصالح الدنيا لا يمكن أن يقال إنه معين يمكن الإشارة إليه .

فإن قيل : يمكن الإشارة إليه على طريق الجملة بأن يعلم أنه ظن يتعلق بالمنافع والمضار .

---

(١) أى الوجه الأول من أدلة القائلين بالأشبه وقد تقدم قبل سبع صفحات .

(٢) سقط من متن المخطوطة (ما) وكتب الناسخ فى الهامش أظنه (وما) .

فالجواب : إن هذا قائم فيما يطب بالاجتهاد أيضاً ، لأنه ظن يتعلق بالأحكام المعهودة من طريق الشرع .

والجواب عن الثانى :

إن ما ذَكروه من جهات القبلة هو دليل لنا ، لأن المجتهد فى طلب الجهة إنما كلف أن يطلب غالب الظن فى أن بعض الجهات بأن يتوجه إليها ويحكم بكونها جهة للقبلة أولى من سائرها ، فأما عين القبلة فلا تعلق لها بما كلف المجتهد وإنما يتعلق حكمها بالمعاين لها ، وإذا لم يكن لها تعلق بما كلف المجتهد لم يصح تشنبيه ما يدعونه من الحكم عند الله تعالى بها ، وعندهم أن ذلك هو حكم الحادثة على الحقيقة ، وليس هكذا عين القبلة ، لأن حكمها مقصور على المعاين لها وحكمه مخالف لحكم المجتهد(١) ، وإذا كان أحد الحكمين مخالفاً للآخر ولا تعلق بينهما لم يصح اعتباره فيما يتعلق بالاجتهاد .

فإن قيل : إنما جمعنا بين الموضعين ، لأن المجتهد متى تمكن من عين القبلة كان فرضه التوجه إليها ، وكذلك المجتهد فى الحادثة إذا عرف الأشبه عند الله تعالى وجب أن يكون فرضه ذلك الحكم دون ما يؤدى اجتهاده إليه .

فالجواب : إن هذا الجمع لايصح لأنكم بنيتموه على دعوى لادليل عليها ، ولم تبينوا الوجه الذى لأجله يجب إذا كان للقبلة عين مخصوصة فالحوادث أيضاً يجب أن يكون لها حكم مخصوص عد الله تعالى سوى مايؤدى اجتهاد المجتهد إليه .

فإن قيل : لو لم يكن للقبلة عين قائمة يحتذى المجتهد عليها لما صحَّ تحريه لجهتها فكذلك حال المجتهد فى الحادثة .

فالجواب : إن ماذكرته إنما يقتضى أن يكون للحادثة التى يطلب المجتهد *

(١) فرَّق الشافعى بين حكم من يعاين البيت الحرام وبين من نأت داره عنه فى حكم التوجه إليه . وذكر فى الرسالة ص ٤٨٨ وما بعدها ما يشفى الغليل فليرجع إليه .

* بداية اللوحة (١٨٩آ)

حكمها أصل يحتذى فى طلب الحادثة عليه ، ولا يقتضى أن لها حكم عند الله تعالى سوى مايؤدى اجتهاده إليه ، فعين القبلة إنما يجرى مجرى الأصل الذى يبنى عليه المجتهد اجتهاده دون الأشبه الذى ادعوه .

والجواب عن الثالث :

إنا قد بيَّنا احتمال الخبر لوجهين سوى الأشبه وهما معقولان ، والأشبه الذى ادعوه قد دلَّ على أنه غير معقول ، فوجب أن يكون المراد بالخبر مابيَّناه .

والجواب عن الرابع :

إن ماذكروه من حقيقة حال المتلاعبين[1] عند الله تعالى فى صدق أحدهما وكذب الآخر ليس من الحكم الذى تعبدنا به[2] فيهما فى شىء ، فالحادثة التى هى ظاهر حالهما لاحكم لها عند الله تعالى إلا ماورد التعبد به ، ولو انكشف لنا ماهو مستور من حالهما تقديراً لكانت تلك الحادثة غير هذه التى تعبدنا بالحكم فيها ، وكان الحكم الذى يتوجه إليها غير متوجه إلى هذه الحادثة التى هى الظاهر من حالهما ، وإذا كانت الحادثتان مختلفتين وحكمهما مختلفاً لم يشبه ذلك بما يدعونه من الأشبه عند الله تعالى ، لأن ذلك الحكم عندهم هو حكم الحادثة التى تعبد المجتهد بحكمها ، وكذلك الجواب عن أمر المتداعيين[3] .

والجواب عن الخامس : يقرب مما ذكرناه لأن الحكم الشرعى فى باب انتفاء الربا إنما يتعلق بالتماثل الذى تعبدنا به من طريق العادة ويمكننا الوقوف عليه ، وماذكروه

---

(١) اختلف العلماء فى سبب تسمية الزوجين إذا رمى الزوج زوجته بالزنى بالمتلاعبين ، فقال بعضهم إنه لما يعقب اللعان من الإثم والابعاد لأن أحدهما كاذب ، فيكون ملعونا . وقيل لأنه يتأبد التحريم بينهما بعد الملاعنة ، والأصح لأن الزوج يقول فى الخامسة أن لعنة الله عليه إن كان من الكاذبين . وينظر كفاية الأخيار ٧٥/٢ .

(٢) فى المخطوطة (له) وكتب الناسخ فى الهامش أظنه (به) .

(٣) أى الذى يدعى أحدهما على الآخر أن له حقاً عليه وينكره الآخر .

من التماثل[1] الحقيقى الذى هو عند الله تعالى ليس فيه حكم بتة ، وهذا يمنع من تمثيل ماادعوه من الأشبه به ، لأن عندهم أن الأشبه هو حكم الحادثة على التحقيق عند الله تعالى ، فإذا بيَّنا أن ماشبهوه لاتعلق له بالحادثة بطل التشبيه .

فإن قيل : أليس النص لو ورد من الله تعالى على التماثل[1] المعتبر فى البيع لكان إنما يريد بذلك دون مانعتبره الآن من طريق العادة .

فالجواب : إنا لانقول ذلك على الاطلاق ، بل نقسِّم الكلام فيه فنقول ، إن كان[2] صلاح المكلف متعلقاً بأن يتعبد بهذا التماثل الذى تعبد به مطلقاً ، فلو ورد النص لكان إنما يتناوله[3] ويرد به دون ماهو حقيقة عند الله تعالى ، وإن كان هذا التماثل لفظاً له بشرط أن يؤدى اجتهاده إليه لم يمتنع إذا ارتفع الاجتهاد وورود النص أن يَرِد التماثل الذى ذكروه ، وهذا يسقط قولهم إن النص لو ورد لكان لايرد إلا به فانتفاؤه لايؤثر فى كون اعتباره حكماً عند الله تعالى ، وهذا هو الجواب إذا سألوا عن مثله فيما تقدم من مسألة اللعان .

والجواب عن السادس :

إنَّ الاعتماد على ماذكروه لايصح ، إذ ليس فى اختصاص جهات الرمى بسمتٍ لو وقع الرمى فيه لأوجب الاصابة دلالة على أن الحوادث يجب أن يكون لها حكم مخصوص سوى ما يؤدى اجتهاد المجتهد إليه ، وقد بيَّنا فيما تقد أنَّ التعبد فى رمى الكافر إنما يتناول السمت الذى يغلب على الظن أن وقوعه فيه أقرب إلى الاصابة ، فأما السمِّت المعلوم فلا حكم له فيما يتعلق بالتكليف على وجه من الوجوه ، وكيف يصح تشبيه ما ادعوه من الحكم عند الله تعالى وهو حكم الحادثة عندهم * وهذا السمِّت لاتعلق له بما ورد التعبد به .

(١) فى الموضعين فى المخطوطة (المتماثل) .
(٢) فى المخطوطة (كل) والصواب (كان) ويشهد لذلك مجيىء (متعلقاً) منصوبة .
(٣) فى متن المخطوطة (يتناول) وفى الهامش كتب الناسخ أظنه (يتناوله) .
* بداية اللوحة (١٩٠) .

فإن قيل : قد علمنا أن النص لو ورد بالسمّت لكان إنما يرد به دون غيره .

فالجواب : إن هذا غير مسلّم ، وجوابنا عنه مثل ماتقدم ، وهو أنه إن كان لطف المكلف يتعلق بالرمى فى السمت الذى يغلب على ظنه أنه أقرب الجهات إلى الاصابة لم يرد النص إلا به ، وإن كان الغرض قتل الكافر فقط فإنه لابد من أن يتناول السمّت الذى تحصل الاصابة بوقوع الرمى فيه .

فإن قيل : إنما شبهناه بسمت الرمى من حيث يجوز أن يكون ذلك معلوماً لله تعالى وإن لم نعلمه كما أن السمت المخصوص معلوم له تعالى وإن لم تعلمه .

فالجواب : إنه لا يجب من حيث كان السمت معقولاً فى نفسه ومعلوماً لله تعالى أن يكون الأشبه الذى ادعوه معلوماً أيضاً ، وقد بيّنا أنه غير معقول فى نفسه .

والجواب عن السابع :

أنا إذا اعتبرنا غالب الظن فى حمل الحادثة على الأصل وإجراء حكمه عليها فقد قدرنا الظن تقدير العلم ، لأنا قد علمنا أن الشيء قد يجب حمله على شيء آخر وإجراء حكمه عليه من طريق العقل ، فإذا حملنا الحادثة على الأصل من طريق غالب الظن الحاصل عن الأمارة فقد قدرنا تقدير العلم(١) .

فإن قال : لست أريد بقولى إن الظن من حقه أن يقدر تقدير العلم فيما يقتضيه من الحكم من هذا الوجه ، وإنما أريد بذلك أن مظنون الظن يجب أن يكون له معلوم كالمنافع والمضار التى تتعلق بالأفعال .

---

(١) بعض الأحكام الشرعية عليها أدلة قطعية فتفيد العلم . كما أن بعضها عليه أدلة ظنية تفيد غلبة الظن تتفاوت فى ذلك ، فقد تقرب من العلم وقد تبعد عنه . ومع هذا فقد ثبت بإجماع الصحابة على أنها طريق لمعرفة الحكم لأننا متعبدين فى معظم الشرعيات على هذا النحو وهو غلبة الظن ، ومن هنا نكون قد أجرينا غلبة الظن مجرى القطعيات فى وجوب التعبد بها . ومن هنا يصح إجراء الظن مجرى العلم فى هذه الجهة وهى وجوب التعبد . وإن كان لكل دليل منزلته حيث ما يفيد الظن لا يقاوم ما يفيد العلم .

قيل له : هذه دعوى لادليل عليها ، ولم يجب إذا كان لمظنون[1] كثير من الظن أمثال معلومة أن يكون هذا حكم جميع الظنون ، وما المانع من ورود التعبد بما يقتضيه غالب الظن الواقع عن أمارة صحيحة ، وإن لم يكن له مثل معلوم، وأيضاً فإن القائل بهذا القول لايخلو من أن يقول إن غالب الظن لايحصل له إلاَّ فى الأمر الذى له مثل معلوم أو يجوز حصوله ، ولكن بمنع من أن يحكم به ، فإن كان يذهب إلى الأول فهو فاسد بما نعرفه من أنفسنا ، لأنا نعلم من أنفسنا حصول غالب الظن فى الحادثة فى[2] ردها إلى أصل من الأصول أولى من ردها إلى سائرها ، وأنها أشبه بهذا من هذا الوجه من سائرها وإن لم نعلم أن هناك حكماً معلوماً . وإن أراد به لاحكم لها فهو اعتماد على مجرد الدعوى وقيام الدلالة على ورود التعبد بالقياس والاجتهاد من غير أن يكون مشروطاً بما ذكره دليل على فساد اعتباره .

---

(١) فى متن المخطوطة (بمظنون) وكتب الناسخ فى الهامش أظنه (لمظنون) .

(٢) (فى) إضافة من المحقق لتستقيم العبارة .

مسألة

قال :اختلف أهل العلم فى الحادثة هل يجوز أن تتساوى حالها عند المجتهد فى شبهها بأصلين حتى لايكون لشبهها بأحدهما مزية على الشبه الآخر(١) .

فمنهم من منع من ذلك وهو الذى حكاه شيخنا أبو عبد الله عن الشيخ أبى الحسن رحمهما الله ، وذكر أنه كان يذهب إلى أن الحادثة لابدَّ من أن يكون شبهها بأحد الأصلين أقوى فى طريقة الاجتهاد ، فإن إلتبس ذلك على المجتهد وجب عليه التوقف فى الحكم إلى أن يلوح له قوة شبهها بأحدهما ، وهذا هو الظاهر من مذهب أكثر الفقهاء(٢) .

---

(١) بنى جمع من الأصوليين هذه المسألة على مسألة تصويب المجتهدين فذكرها بعدها مثل ابن برهان فى الوصول إلى الأصول ٣٥١/٢ وأبى الحسين فى المعتمد ٨٥٢/٢ والآمدى فى الاحكام ١٩٧/٤ والشوكانى فى إرشاده ص ٢٧٥ وإمام الحرمين فى تلخيص التقريب ص ٧٠ من كتاب الاجتهاد . وابن الحاجب فى المنتهى ص ٢١٥ والشيرازى فى اللمع ص ٧٤ وفى شرح ١٠٧١/٢ والتبصرة ص ٥١٠ وأبى الخطاب فى التمهيد ٣٤٩/٤ وابن قدامة فى الروضة ص ٣٥٩ وبحثها جمع منهم فى باب التعارض كالسمرقندى فى الميزان ص ٦٩٥ والإمام الرازى فى المحصول ٥٠٦/٢/٢ والقرافى فى شرح التنقيح ص ٤١٧ والبيضاوى والاسنوى فى نهاية السول ١٥١/٣ وإمام الحرمين فى البرهان ١١٨٣/٢ والغزالى فى المستصفى ص ٥٠٨ وابن السبكى فى جمع الجوامع ٣٥٩/٢ وابن النجار فى شرح الكوكب ٦٠٨/٤ .

(٢) كل الأصوليين متفقون على نسبة هذا القول لأبى الحسن الكوخى ونسبه أيضا لأحمد ابن حنبل الآمدى وابن الحاجب وابن النجار وابن السبكى فى الابهاج ١٩٨/٣ والاسنوى فى نهاية السول . ونسب أبو الخطاب هذا القول أيضاً لأبى سفيان السرخسى وأكثر الشافعية واختاره ، كما اختاره إمام الحرمين فى البرهان حيث قال : =

وعن شيخنا أبى على وأبى هاشم رحمهما الله إنه لايمتنع أن يعتدل حالها عند المجتهد ، فلا يكون شبهها بأحدهما أقوى من شبهها بالآخر ، فيكون عند ذلك مخيراً فى ردها إلى أيهما شاء . وقد حكى هذا القول عن عبيد الله بن الحسن العنبرى ، وهو الاقرب من مذهب أبى الهذيل رحمه الله .

وذكر من يعرف مذهب الشافعى من شيوخنا أن ظاهر قوله فى القولين * ولكل واحد منهما وجه يقتضى أنه كان يجوِّز ذلك[1] .

واحتج القائلون بالمذهب الأول بوجوه :

(**الأول**)[2] : إن المجتهد قد كلف اعتبار الأشبه فى رد الحادثة إلى الأصل وتجويز اعتدالها فى الشبه بأصلين ينافى هذا المعنى .

(**الثانى**) : إن تجويز ذلك يؤدى إلى التخيير فى مسائل الاجتهاد ، والاجماع قد

= « وما أراه إن الشريعة إذا كانت متعلقة بالمفتين ولم يشغر عنهم الزمان فلا يقع مثل هذه الواقعة » وقال على فرض وقوعها عند المجتهد فحكمها الوقف عن الحكم فيها . واضطربت النسبة للجمهور فبعضهم يروى هذا القول عن الأكثر وبعضهم يرويه عن القائلين إن الحق فى واحد . ومعظم القائلين بهذا القول يقولون بالتوقف حتى يحصل على المرجح .

* بداية لوحة ١٩١ .

(١) أطبقت كتب الأصول على نسبة هذا القول لأبى على وأبى هاشم الجبائيين ومنها المعتمد وشرح اللمع والتبصرة واللمع وإحكام الآمدى وشرح تنقيح الفصول والتمهيد والمحصول وابن برهان ونهاية السول . وأكثر الأصوليين نقلوه عن القاضى أبى بكر الباقلانى وقال الجبائيان والباقلانى بالتخيير ونصره الغزالى فى المستصفى ، ولكن ابن برهان نقل عن الباقلانى التساقط عند تعارض النصوص . ونسب أبو الحسين هذا القول إلى عبيد الله بن الحسن العنبرى لأنه خيَّر بين غسل الرجلين ومسحهما . ونسبه للشافعى لأنه يقول بقولين فى المسألة الواحدة . واختار هذا القول الآمدى وابن الحاجب . ونسبه أبو الخطاب لأبى بكر الرازى والجرجانى الحنفيين . وجوزه الرازى فى المحصول إذا كان تعادل الأمارتين فى فعلين متنافيين والحكم واحد مثل الصلاة داخل الكعبة .

(٢) رقمت هذه الوجوه لتتناسب مع أجوبتها التى جاءت مرقمة .

منع من ذلك ، فالقول الذى يؤدى إليه يجب أن يحكم بفساده .

(**الثالث**) : إنه لاخلاف فى أن فروع الربا لايجوز أن يعتدل شبهها بالأصل فى جميع صفاته التى هى العلل من كونه مكيلاً ومأكولاً ومقتاتاً حتى كون المجتهد مخيراً فى اعتبار ما يختار منها فى رد الفرع به إلى الأصل ز وهذا يبيِّن صحة ما نذهب إليه فى المنع من التساوى فى هذا الباب .

والذى يدل على صحة المذهب الثانى :

إنه لو امتنع تساوى حال الحادثة فى شبهها بأصلين عند المجتهد لكان ذلك لايخلو من وجوه : إما أن يكون ذلك لاستحالته وامتناعه فى نفسه ، أو من حيث علم أنه لايقع وإن كان يصح وقوعه ، أو من حيث ثبت أنه وإن وقع فإن الحكم لايجوز أن يتبع ذلك وإنما يتبع كونها أشبه بأحد الأصلين دون غيره فيمتنع الحكم متى لم يحصل ذلك .

ولا يجوز امتناعه للوجه الأول ، لأنا قد علمنا صحته وانتفاء الاستحالة عنه . ألا ترى أن العاقل يعلم من نفسه أنه قد يتساوى عنده حال طريقين فى زوال الخوف عن سلوكهما وحصول السلامة فيهما من طريق غالب الظن ويكون ظنه فيما يتعلق بأحداهما مساوياً لما يتعلق بالأخرى فلا يكون لأحد الظنين مزِّية على الآخر فى القوة ، وكذلك القول فى كثير من مصالح الدنيا كتدبير الحروب وغيرها ، وقد يستوى أيضاً غالب الظن فى جهات القبلة حتى لايكون لبعضها مزِّية على بعض ، فقد بان أن جواز ذلك معلوم متقرر فى العقول لاسبيل الى دفعه[1] .

---

(١) هذا الجواب ليس فى محل النزاع لأن الأصوليين نقلوا الاتفاق على جواز تعادل الأمارتين فى ظن المجتهد فى الظاهر ، ولكن محل النزاع هو تعادل الإمارتين فى الواقع والحقيقة . وهذا التعادل لا يتصور ان يقول به من قال إن المصيب واحد وما أشعر به عنوان المسألة هنا ليس بسديد لأنه نص على أن الاختلاف فى التعادل عند المجتهد وهو محل اتفاق .

ولايجوز أن يكون للوجه الثانى ، لأنه إذا كان وقوعه صحيحاً فى نفسه غير مستحيل فلا مانع من أن يقع ويحصل ، فالقطع على أنه لايقع من غير دليل يدل ظاهر الفساد .

ولا يجوز أن يكون للوجه الثالث ، لأنه الحكم إذا كان من سبيله أن يتبع غالب الظن فإن من سبيل الحادثة أن تكون مردودة إلى الأصل الذى[1] يجمعهما شبه مخصوص ، وكان حصوله فى تعلقها بأحد الأصلين كحصوله فى تعلقها بالآخر لاستوائهما فى الأمارة والعلة التى لأجلها يحكم بردها إلى أحدهما موجودة فى الآخر ، وهذا يوجب تساويهما فى وجوب رد الحادثة إليهما ، فمثل ما يوجب ردها إلى أصل واحد إذا غلب على الظن شبهها به على وجه مخصوص يجب أن يحكم بردها إلى الآخر ، كما أن جهات القبلة إذا تساوت عند المجتهد لم يصح أن يحكم بأن التوجه إلى بعضها أولى من التوجه إلى سائرها من حيث كان ما يقتضى التوجه إلى بعضها أولى من التوجه إلى سائرها[2] . فقد بان بهذه الجملة صحة ما نذهب إليه من جواز تساوى حال الحادثة عند المجتهد فى شبهها بأصلين وأن لامانع يمنع من ذلك .

فإن قال قائل : إنما منعنا من وقوع ذلك الدليل وهو الاجماع على المنع من مقتضاه[3] الذى هو التخيير .

قيل له : لادليل على المنع من ذلك ونحن نبين أن الاجماع الذى ادعيتموه لا أصل له ، وإذا دلت الدلالة على ذلك سقط السؤال .

فإن قال : لسنا نسلم أن ما أوجب رد الحادثة إلى أصل مخصوص قد حصل لها

---

(١) كتب الناسخ فى الهامش أظنه «الأصلين اللذين» ولا أراه سليماً .

(٢) لمعرفة أقوال العلماء فى القبلة وتحريها ينظر فى فتح القدير ٢٧١/١ والمهذب ٧٤/١ والمغنى ٤٤٠/١ والتفريع لابن الجلاّب ٢٦١/١ .

(٣) فى المخطوطة (مقتضى) والعبارة لا تستقيم بها .

مع كل واحد من الأصلين اللذين ادعيتم * شبهها بهما ، لأن الذى أوجب ذلك كونها أشبه بأصل مخصوص دون سائر الأصول ، وهذا المعنى لايحصل إذا تشابه الأصلان .

قيل له : المراد بقولنا إنها يجب أن تكون بأصل مخصوص أشبه منها بسائرها هو أن غالب الظن يجب أن يقتضى ردها إليه دون ماسواه ، فإذا حصل غالب الظن فى ردها إلى الأصلين جميعاً دون ماسواهما على سواء فقد حصل معنى الأشبه المعتبر بينهما وبين كل واحد منهما ، والاعتبار فى هذا الباب بالمعنى دون العبارة .

فإن قال : يلزمكم على ما ذكرتم أن يكون الواجب على المجتهد ردها إليهما جميعاً وأن يحكم فيها بحكميهما ، إذ ليس ردها إلى أحدهما أولى من ردها إلى الآخر .

قيل له : نحن نحكم بردها إليهما إلَّا أن ذلك قد يكون على وجه الجمع وقد يكون على وجه التخيير ، فإذا علمنا بطلان الرد على وجه الجمع ، إما للتنافى الذى لا يجوز التعبد به[1] ، وإما لقيام الدلالة على المنع منه فى الشرع وجب أن نردها إليهما على سبيل التخيير ، لأن ما ذكرناه من الدلالة إذا كان قد أوجب ردها إليهما ، وذلك لا يمكن إلا على أحد الوجهين ففى بطلان أحدهما ثبوت الآخر .

فإن قال : ما ذكرتم من تشبيه ذلك بجهات القبلة لا يصح ، لأن العلة[2] فى حال أن تساوى حكمها عند المجتهد هى أن التعبد فى استقبال القبلة يجوز سقوطه أصلاً للعذر ، فلما جاز سقوط ذلك جاز أيضاً سقوط التعبد بتخرى بعض جهاتها وأن يكون المكلف مخيَّراً فى التوجه إلى الجهة التى يختارها ، وليس

* بداية اللوحة (١٩٢ .

(١) وذلك مثال قيام الدلالة على أن شخصين صالحين للإمامة العظمى بما لا يرجح أحدهما على الآخر ، فإنه لا يمكن الحكم بهما على سبيل الجمع لقيام الدلالة على المنع من ذلك . وكذلك ترويج المرأة من أحد الكفوين المتقدمين لها .

(٢) فى المخطوطة (العلة) ولعل الصواب (الحكم) .

هكذا هذه الحوادث ، لأن حكمها لا يجوز سقوطه أصلاً .

قيل له : ما ذكرته من الفصْل بين الموضعين من الوجه الذى ذكرته لا يمنع من الجمع بينهما من الوجه الذى ذهبنا إليه ، وهو أن جهات القبلة لما كان قد حصل فى كلها مالو حصل فى كل واحدة منها لأوجب التوجه إليها وجب أن يتساوى جميعها فى وجوب التوجه إليها ، فكذلك الحادثة إذا كان قد حصل لها مع كل واحد من الأصلين مالو حصل مع أحدهما على الانفراد لأوجب أن يحكم لها بحكم أوجب ذلك كونهما متساويين فى ردها إليهما واجراء حكمها عليها ، على أنه إذا كان لايمتنع ثبوت الحكم بعلتين ودليلين ، فما المانع أن يكون تساوى جهات القبلة فى التوجه إليها للأمرين جميعاً ، إذ لاتنافى بينهما ، وهذا يبيِّن أن الوجه الذى ذكروه وهو جواز سقوط القبلة أصلا لايقدح فى الوجه الذى اعتبرناه .

فإن قال : لمَ لا يجوز أن تكون الحادثة قد حصل لها مع كل واحد من الأصلين من الشبه مالو حصل لها مع أحدهما على الانفراد وجب ردها إليه ، ولا يجوز مع ذلك ردها إليهما ، كما ان الجارية إذا كانت بين رجلين وقد حصل لكل واحد منهما فى وطئها مالو انفرد لجاز له وطؤها ، وإذا اجتمعا لم يجز لهما وطؤها .

قيل له : لم يحصل لكل واحد منهما فى وطئها ما يوجب استباحة الوطء ، لأن استباحته تتبع انفراد الملك ، وإذا كانت الجارية بينهما لم يحصل هذا الوجه ، وليس هكذا حكم الحادثة مع الأصلين ، إذ لم يثبت أن من شرط ردها إلى كل واحد منهما أن لا يحصل غالب الظن بوجوب ردها إلى الآخر ، فإذاً الوجه الموجب ردها إلى أحدهما قد حصل لها مع الآخر ، وقد غالب الظن ، وليس * اقتضاء غالب الظن لما يقتضيه من ذلك مشروطاً بالانفراد كما أن اقتضاء تلك الجارية لاستباحة الوطء مشروط بالانفراد[1] .

---

* بداية اللوحة (١٩٣) .

(١) ينظر ما يتعلق بالجارية المشتركة فى الوطء والعدة روضة الطالبين للنووى ٨/٤٣٠ والمهذب للشيرازى ٢/١٥٥ والمغنى لابن قدامة المقدسى ٧/٥٠٩ والأصل لمحمد ابن الحسن ٤/١٢٦ .

فإن قال : لوجاز ورود التعبد بالتخيير لكان المجتهد مخيَّراً فى حمل الآية على حكمين إذا كانت تصلح لهما على الحقيقة .. ، وإثبات التخيير فى موجبها يقتضى زيادة فى النص وذلك يوجب النسخ(١) .

قيل له : الجواب عن هذا من وجهين : أحدهما إن الزيادة فى حكم النص لاتوجب النسخ عند شيخنا أبى على وأبى هاشم رحمهما الله(٢) ، وهذا يسقط السؤال . والثانى إن ذلك لا يوجب زيادة فى حكمها ، لأن الآية إذا كانت مفيدة لحكمين على هذا الوجه لم يحصل إلاَّ(٣) موجبةً لحكم التخيير ، وكيف يكون التخيير زيادة فى حكمها .

فإن قال : يجب على قولكم إذا أدى اجتهاد المجتهد إلى التخيير فى حكم الحادثة أن يفتى العامى إذا استفتاه بالتخيير فيهما .

قيل : كذلك نقول .

فإن قال : يلزم على هذا أن العامى إذا عرف من حال المجتهد الذى يريد أن يستفتيه أنه يخيِّر فيهما أن يكون له اختيار أيهما شاء من غير أن يستفتيه

قيل له : قد أجاب شيخنا أبو عبد الله رحمه الله عن ذلك بجوابين

أحدهما : أنه لا يمتنع أن يكون له الاختيار فى ذلك . والثانى : إنه لا يمتنع أن يكون له الأختيار فيهما إذا أفتاه المفتى بذلك إذْ لايمتنع أن يكون صلاحه فى العمل

---

(١) الزيادة على النص نسخ عند أصحاب أبى حنيفة إذا كانت غير مستقلة عن المزيد عليه كزيادة التغريب على الجلد ، أو زيادة شرط كاشتراط الطهارة للطواف . وينظر تفصيل الكلام فى المسألة المستصفى ص ١٣٩ وجمع الجوامع مع البنانى ٩١/٢ والبرهان ١٣٠٩/٢ والأحكام للآمدى ٢٨٥/٢ والتلويح على التوضيح ٣٦/٢ وإرشاد الفحول ١٩٤ والمعتمد ٤٣٧/١ والوصول إلى الأصول ٣٢/٢ .

(٢) وقال أبو الحسين فى المعتمد ٤٣٧/١ : ذهب شيخانا أبو على وأبو هاشم وأصحاب الشافعى إلى أنها ليست بنسخ على كل حال . وقال شيخانا أبو الحسن وأبو عبد الله إن كانت الزيادة مغيرة حكم المزيد عليه فى المستقبل كانت نسخاً .

(٣) فى الهامش كتب الناسخ أظنه (على موجبه) .

بهما على طريق التخيير متعلقا بأن يفتيه المفتى به .

فإن قال : فكان يجب إذا أدى اجتهاد الحاكم إلى التخيير فى حكمين مختلفين أن يحكم بهما على سبيل التخيير من طريق .

قيل له : لا يجوز ذلك للحاكم كما لا يجوز للمفتى ، لأن الحاكم إنما نصب لفصل الخصومات . وهذا ينافى الفصْل[1] .

ويدل على ذلك أيضاً إنه إذا جاز التعبد بحكمين مختلفين على طريق التخيير من طريق النص ، فما المانع من التعبد بهما من طريق الاجتهاد ، وإذا كان كل واحد منهما داخلاً تحت التكليف من حيث كان الطريق فيهما واحداً ، فكذلك المجتهد فيه من الحكمين إذا تساوى طريق الاجتهاد فيهما .

فإن قال قائل : إنما جاز ذلك فى النص ، لأن لفظ التخيير يحصل فيه .

قيل له : لا فصْل بين أن يثبت التخيير بلفظة أو بدليل يدل عليه ، على أن فى المنصوص عليه ما يثبت التخيير فيه من طريق الدليل .

والجواب عن الوجه الأول :

إنا قد بيَّنا أن الغرض بقولنا إن المجتهد متعبد باعتبار الأشبه فى رد الحادثة إلى الأصل وإجراء حكمه عليها أنه يجب عليه أن يراعى حصول غالب الظن من طريق الأمارة فى أن من سبيل الحادثة أن تكون مردودة إلى أصل مخصوص ، فإذا حصل غالب الظن فى وجوب ردها إلى أصلين فقد حصل معنى الأشبه الذى نعتبره بين الحادثة وبين كل واحد منهما ، والاعتبار فى هذا الباب بالمعانى دون العبارات ، وليس لأحد أن يقدح فيما قلناه بأن يقول إن الأشبه إنما يطلق إذا كان الأصل الذى يقال إن الحادثة أشبه به لايشاركه غيره فى معناه ، على أنه يمكن أن يقال إنما تطلق لفظة الأشبه فى الحادثة التى ليس لها إلَّا أصل واحد ، وإن كان المقصود

---

(١) وذهب الرازى فى المحصول ٥٢٠/٢/٢ «إن وقع التعادل للإنسان فى عمل نفسه كان حكمه فيه التخيير ، وإن وقع للمفتى كان حكمه أن يخيِّر المستفتى فى العمل بأيهما شاء . وإن وقع للحاكم وجب عليه التعيين لأن الحاكم نصب لقطع الخصومات » .

باللفظ يصح فيما له أصلان كما يصح فيما له أصل واحد .

والجواب عن الثانى : إن الاجماع الذى ادعوه * فى المنع من التخيير لا أصل له ولا سبيل لإثباته ، لأن أكثر ما يمكن مخالفينا أن يدعوا فى هذا الباب أن المتقدمين لم يذهبوا فى مسائل الاجتهاد إلى القول بالتخيير ، وهذا لوثبت لما كان فيه دليل على موضع الخلاف ، لأن ذلك إنما يدل على أن حال الحادثة لم يعتدل عندهم(١) فى شبهها بأصلين ، فلم يلزمهم القول بالتخيير ، وليس فيه ما يمنع من وقوع ذلك لبعض المجتهدين ، وإنما كان يصح ذلك لو ثبت عنهم أنهم قالوا أو عرف من مذهبهم أن الحكم بالتخيير لايجوز من احد من المجتهدين ، وهذا مما لا سبيل إلى اثباته ، وأيضاً فإن القول بالتخيير منقول عن الصحابة والتابعين وأعيان الفقهاء ، فقد حكى شيخنا أبو عبد الله عن الشيخ أبى الحسن رحمهما الله أنه كان يقول : إن من مذهب أبى حنيفة التخيير فى زكاة الخيل بين أن يؤخد من كل فرس دينار وبين أن نقّوم بالذهب أو الفضة فيؤخذ ربع العشر من قيمتها وأنه إنما ذهب إلى ذلك لما روى عن عمر أنه حكم بذلك(٢) والمشهور من مذهب الحسن البصرى

---

* بداية اللوحة (١٩٤) .

(١) فى المخطوطة (عنهم) .

(٢) روى محمد بن الحسن فى الأصل ٢/٦٤ عن أبى حنيفة أنه قال «ان الخيل السائمة إذا كانت إناثاً وذكوراً يطلب نسلها ، ففى كل فرس دينار وإن شئت قومتها دراهم فجعلت فى كل مائتى درهم خمسة دراهم» . وتابعه على ذلك زفر وهو قول ابراهيم النخعى على ما فى كتاب الآثار لمحمد بن الحسن ص ٥٥ واحتج أبو حنيفة بحديث أبى الزبير عن جابر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : فى كل فرس سائمة دينار أو عشر دراهم وليس فى المرابطة شيىء» ولما كتبه عمر لأبى عبيدة بن الجراح بأن يأخذ من الخيل السائمة عن كل فرس ديناراً أو عشرة دراهم وينظر فى ذلك فتح القدير ١٨٣/٢ وانظر اللباب فى الجمع بين السنة والكتاب ٣٧١/١ فقد ذكر عن عمر أنه اخذ الزكاة عن الخيل من طريق يعلى بن أمية . وقال إنه أخرج ابن عبد البر عن مالك عن الزهرى أن السائب بن يزيد أخبره « لقد رأيت أبى يقّوم الخيل ويدفع صدقتها إلى عمر بن الخطاب . وينظر رأى النخعي وغيره مصنف عبد الرازق ٣٤/٤ والأموال ص ٤٤٦ والمجموع ٣٠٧/٥ والاثار لأبى يوسف ص ٨٧ .

رحمه الله القول بالتخيير بين[1] المسح على القدمين على وجه الاستغراق لهما بالمسح وبين الغسل[2].

وقد ذهب أيضا عبيد الله[3] بن الحسن العنبرى إلى القول بالتخيير[4] وهو أحد فقهاء البصرة الذين ذكرهم الطحاوى[5] فى كتاب الاختلاف واعتد بقوله كما اعتد بقول سائر من ذكره من الفقهاء فقد وضح بما بيناه أن من ادعى الاجماع فى المنع من ذلك فقد بَعُدَ عن طريقة العلم .

والجواب عن الثالث : إنا لم نقل أن تساوى حال الحادثة فى باب الشبه بأصلين أو بأصل واحد فى أوصاف مختلفة واجب ولزمنا ما ذكروه فى مسألة الربا ، وإنما قلنا إن ذلك جائز وقوعه ، فإذا دلَّ دليل الإجماع على المنع من التخيير فى مسألة الربا وفى غيرها علمنا أن ذلك الباب مما لا يعتدل اجتهاد المجتهد فيه ، وهذا بيِّن .

---

(١) (بين) ساقطة من المتن وكتب الناسخ فى الهامش أظنه (بين المسح) .

(٢) أخرج ابن أبى شيبة فى مصنفه ١٨/١ قال حدثنا ابن عُلية عن يونس عن الحسن أنه كان يقول إنما هو المسح على القدمين وكان يقول يمسح ظاهرهما وباطنهما وأخرج أيضا ابن أبى شيبة المسح على القدمين عن عكرمة وأنس والشعبى ونسبه ابن قدامة فى المغنى ١٣٣/١ لابن عباس والشعبى وأنس بن مالك . وقال لم يقل به من الفقهاء سوى ابن جرير الطبرى لما أخرجه سعيد بن منصور عن ابن عباس «إنه صلى الله عليه وسلم أخذ ملء كف من ماء فرش على قدميه وهو منتعل» . ولقول أويس بن أبى أويس التقفى» أنه رأى النبى عليه السلام لما أتى قبيلة كظامة بالطائف توضأ ومسح على قدميه» .

(٣) فى المخطوطة (عبد الله) .

(٤) نسبه له أيضا أبو الحسين البصرى فى المعتمد ٨٥٦/٢ .

(٥) هو أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلمة الازدى الطحاوى نسبة لطحا قرية من قرى مصر ينسب لها جماعة من العلماء منهم فى زماننا هذا الدكتور عبد الحسيب عبد السلام رضوان صاحب كتاب «القاضى والبينة» بلغ من السن ثمانين سنة ، وكان السواد أغلب على لحيته وتوفى سنة ٣٢٢ هـ . وذكر ابن النديم فى مقدمة مصنفاته كتابه الاختلاف بين الفقهاء . وقال : وهو كتاب كبير لم يتمه ، والذى خرج منه نحو ثمانين كتاباً . وله من المطبوع كتابه العظيم مشكل الآثار ومعانى الاثار والعقيدة . وله شرح الجامع الكبير وشرح الجامع الصغير وأحكام القرآن وغيرها . أنظر ترجمته فى الفهرست ص ٢٩٢ .

مسـألة

قال : ذهب جعفر بن حرب وجعفر بن مبشر ومن تابعهما من أصحابنا البغداديين إلى أن العامى لا يجوز له تقليد العالم فى أحكام الحوادث ، وإنما يلزمه الرجع إليه ليعرِّفه طريقة النظر وينبهه على أصولها فيعمل بما يوجبه نظره فيها .

---

(١) لتحرير محل النزاع نقول نقل جمع من الأصوليين الاتفاق على عدم جواز التقليد فى أصول العبادات وما يعلم من الدين بالضرورة كالصلوات الخمس ووجوب الحج والزكاة وحرمة الزنا والكذب منهم أبو الخطاب فى التمهيد ٣٩٦/٤ وأبو الحسين فى المعتمد ٩٤١/٢ والشيرازى فى اللمع ص ٧١ وشرح اللمع ١٠٠٩/٢ وعلى هذا يكون محل النزاع فيما دون ذلك من الفروع الشرعية .

ونسب هذا القول الغزالى فى المستصفى ص ٥١٩ للإمامية . وينسبه بعض الأصوليين لمعتزلة بغداد وبعضهم للقدرية ، والجعفران هما من كبار معتزلة بغداد فالنسبة واحدة . ويقرب من هذا القول ما يذهب له ابن حزم الظاهرى حيث ينكر التقليد جملة وتفصيلا قال فى إحكام الأحكام ١٥٠/٦ «التقليد كله حرام فى جميع الشرائع أو لها عن آخرها من التوحيد والنبوة والقدر والإيمان وجميع العبادات والأحكام » .
وقال : «حرَّم الله التقليد جملةً ولم يخص الله تعالى بذلك عامياً من عالم فالتقليد حرام على العبد المجلوب من بلده والعامى والعذراء المخدرة والراعى فى شعف الجبال » وقال فى ١٥٥/٦ من كتابه : «ومن أفتى اخر بفتيا صحيحة إلا أنه لم يأته عليها بدليل فإنه إن عمل بها مقلداً فهو آثم فى تقليده مأجور بعمله بها إن اراد بها الله تعالى» . وتابع ابن حزم من المتأخرين محمد بن على الشوكانى فنقل عن الائمة الأربعة أنهم نهوا عن التقليد ، ونقل عن ابن حزم ادعاء الاجماع على النهى عن التقليد ، ثم تعجب من فعل الأصوليين حيث لم ينقلوا هذا القول إلا عن بعض المعتزلة . وأنكر أن يكون أى تقليد فى القرون الأولى أو سمعوا به ، بل كان المقصر منهم يسأل العالم فيفتيه بالنصوص التى يعرفها من الكتاب والسنة . =

=وقد ألف الشوكانى علاوة على ماذكره فى إرشاد الفحول ص ٢٦٧ رسالة خاصة مطبوعة فى النهى عن التقليد سماها «القول المفيد فى حكم التقليد . ونقل الشوكانى عن القرافى أنه قال : إنه مذهب مالك وجمهور العلماء ، وهذا النقل لا أظنه صحيحاً لأن القرافى قال فى شرح تنقيح الفصول ص ٤٤٣ ، الذى تنزل به الواقعة وبلغ رتبة الاجتهاد ، فإن لم يكن قد اجتهد فأكثر أهل السنة على أنه لا يجوز له التقليد ، وهو مذهب مالك رحمه الله ، وقال أحمد بن حنبل واسحاق بن راهوية وسفيان الثورى يجوز مطلقاً» وفى ص ٤٣٠ نقل عن ابن القصار المالكى أن مالكاً قال : «يجب على العوام تقليد المجتهد فى الأحكام» .

وقد أورد الشوكانى طائفة من النصوص الدالة على وجوب إتباع الكتاب والسنة وتحريم التقليد ، ومنها : قوله تعالى : «فإن تنازعتم فى شيىء فردوه إلى الله والرسول» وقوله تعالى : «اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله» كما استطرد ابن حزم فى الاستدلال لتحريم التقليد بما لامزيد عليه فى الجزء السادس من كتابه إحكام الأحكام .

والشوكانى رحمه الله يثبت درجة بين الاجتهاد والتقليد وهى (الاتباع) أى أخذ القول بدليله . وفى هذا شبه لمذهب ابن حزم وإمام الحرمين فى البرهان ١٣٥٨/٢ ذهب إلى أنه لا يخلو أحد من التقليد حتى من قبل قول الرسول صلى الله عليه وسلم لأن قوله لا يكون حجة لذاته فلا بدَّ أن يعرف المرسِل وهو الله وصفاته ثم يعرف صدق المرسَل بمعجزته . والغزالى تابعه على ذلك فيرى أن اتباع النص فيه نوع من التقليد وإنما سمى حجة تأدباً مع الشرع لأنه لا يخلو من التقليد فى مرحلة من مراحله كصحة الطريق ودلالته وغير ذلك . وقد روى عن الشافعى أنه يقلد أحمد بن حنبل فى تصحيح بعض الأخبار . وأما القاضى الباقلانى فيقول : «عندى لا تقليد ولا مقلد ، وكل من قبل قولا كالعامى يقبل قول المفتى وجب عليه قبوله وكان قوله حجة» على مافى البرهان ١٣٥٨/٢ وكتاب الاجتهاد من تلخيص التقريب بتحقيقنا ص١٠٨ حيث قال : «قال القاضى رحمه الله ، والذى نختاره منع التقليد : وإذا قيل لنا : فهل فى الشرع تقليد مباح ، أبيناه ، وإن إلزمونا العامى المستفتى لم نجعله مقلداً» .

وقال فى ص ٩٧ من كتاب الاجتهاد : «قال القاضى : والذى نختاره أن ذلك — أى قبول العامى قول المفتى — ليس بتقليد أصلاً ، فإن قول العالم حجة فى حق المستفتى ، إذ الرب تعالى وجلَّ نصب قول العالم علماً فى حق العامى وأوجب عليه العمل به كما أوجب على العالم العمل بموجب اجتهاده واجتهاده عَلَم على علمه وقوله =

وعند شيوخنا المتكلمين وجمهور الفقهاء إن فرض العامي فى أحكام الحوادث هو الرجوع إلى العلماء والعمل بما يفتونه به ، وأنهم لم يكلفوا النظر والاستدلال فى معرفتها[1] ، وإن كان فى العلماء[2] من يفصل بين ما الحق فيه واحد من هذه

= عَلَم على المستفتي ، ويخرج لك من هذا الأصل أنه لا يتصور على ما نرتضيه تقليد مباح فى الشريعة لا فى أصول الدين ولا فى فروعه ، إذ التقليد : هو الاتباع الذى لم تقم به حجة» انتهى . وخلاف الباقلانى مع الجمهور لفظى فى تسمية قبول العامي قول المجتهد مع تسليمه أن الواجب على العامي قبول قول المفتي .

واصطلاحه هذا لو لم يسبق باتفاق العلماء على تسمية قبول العامي لقول المفتي تقليداً لكان أسعد بالتقدير ، وذلك لأن النصوص الواردة فى ذم التقليد عامة وإن كانت واردة على أسباب خاصة . ولكن الخروج على اصطلاح المتقدمين وقد دونت مصطلحاتهم فى كتبهم وتناقلها العلماء يؤدى إلى عدم استقرار اصطلاح ، ويؤدى لإرهاق العلماء فى فهم مصطلح كل قوم بل كل شخص .

والمسألة بين إفراط وتفريط ، والحق فى الاعتدال فالعوام ليسوا على مرتبة واحدة فبعضهم يحتمل عقله الدليل ، فلا بأس من ذكره له إذا كان فى المسألة نص وبعضهم لا يحتمل عقله النص ولا يدركه فلا فائدة من ذكره له وبخاصة إذا كان يرتبط بنصوص أخرى .

وعذر ابن حزم والشوكانى واتباعهم فيما ذهبوا إليه أنهم ابتلوا فى زمانهم بجماعة قالوا يسد باب الاجتهاد وأوجبوا التقليد حتى على العلماء فصار عند ابن حزم والشوكانى رد فعل أبعدهم عن الاعتدال ، والله أعلم وينظر ما يتعلق بهذه المسألة نهاية السول مع البدخشى ٢١٤/٣ ، شرح تنقيح الفصول ص ٤٤٣ واللمع ص ٧٠ وشرح اللمع ١٠٠٩/٢ والاحكام للآمدى ٢٨٨/٤ وجمع الجوامع مع البنانى ٣٩٣/٢ ومنتهى ابن الحاجب ص ٢٢٠ واحكام الفصول للباجى ص ٧٢٩ والمحصول ١٠١/٣/٢ والابهاج ٢٧٢/٣ والمستصفى ص ٥١٩ ، وشرح الكوكب المنير ٥٣٩/٤ وروضة الناظر ص ٣٨٣ ، النبذ فى أصول الفقه ص ٧٤ والمسودة ص ٥٥٤ وإرشاد الفحول ٢٦٧ والمعتمد ٩٣٤/٢ والميزان للسمرقندى ص ٦٧٦ والتمهيد لأبى الخطاب ٣٩٦/٤ .

(١) نقل هذا القول عن الجمهور عامة الأصوليين إلا ماكان من الجعفرين وبعض الإمامية وابن حزم والشوكانى بل نقل بعضهم انعقاد الإجماع عليه قبل ظهور قول الجعفرين .

(٢) فى المخطوطة (العلمين) بدل (العلماء) .

الأحكام وبين ما طريقه الاجتهاد الذى لا يتعين الحق فيه ، فيقول فيما الحق في واحد : إن العامى لا يجوز له تقليد العالم فيه ، كما لا يجوز تقليده فى سائر الأصول وقد أومأ شيخنا أبو على[1] رحمه الله فى كتاب الإجتهاد إلى هذا[2] .

واحتج من ذهب إلى القول الأول بوجوه :

(**الأول**)[3] : إن العمل من حقه أن يتبع العلم، لأن العلم الواقع لاعن العلم يكون قبيحاً من حيث لا يؤمن كونه خطأً ، وطريق التقليد غير طريق العلم ، فثبت أن التقليـد فى شيىء من الأحكام والعبادات لا يجوز .

(**الثانى**) : إن العامى يتمكن من معرفة هذه الأحكام كالعالم وإن كان الوصول إليها أقرب على العالم وأسهل من حيث كان عارفاً بأصولها إلّا أن ما يجرى هذا المجرى لا يقدح فى التكليف ولا يمنع منه ، كما أن اختلاف حال المكلفين فى الفطنة والبلادة وسرعة الفهم وخلافها لا يؤثر فى عموم التكليف ، وإذا كان سبيله سبيل * العالم فى التمكن من معرفتها لم يجز له أن يقلد فيها ، كما لا يجوز أن يقلد فى الأصول من حيث كان متمكنا من معرفتها . قالوا ولا يقدح فيما يذهب إليه قول من يقول إن تكليف العامى ذلك يؤدى إلى قطعة عن المعاش وما يتصل به ، لأن ذلك لا يقطعه عما لابدَّ منه من المعاش جملةً وإن أدى إلى اختلال بعضه . ولو أدى

---

(١) هذا القول نقله جمع من العلماء عن الجبائى قال أبو اسحق الشيرازى فى شرح اللمع ١٠١٠/٢ «كان أبو على الجبائى يقول : إذا كان ذلك مما يسوغ فيه الاجتهاد جاز ، وإن كان مما لا يسوغ فيه الاجتهاد فلا يجوز كمسائل الاجماع وما أشبهها» ونقله عنه أبو الحسين البصرى فى المعتمد ٩٣٤/٢ نقلاً عن قاضى القضاة فى الشرح . ونقله عنه الآمدى فى الاحكام ٢٢٨/٤ والشيرازى فى اللمع ص ٧١ ومنتهى ابن الحاجب ص ٢٢٠ والرازى فى المحصول ١٠١/٣/٢

(٢) نقل الغزالى فى المستصفى ص ٥١٦ عن الحشونة والتعليمية أن طريق معرفة الحق التقليد وأن ذلك هو الواجب ، وأن النظر والبحث حرام .

(٣) رقمت هذه الوجوه لتتوافق مع أجوبتها التى جاءت مرقمة .

* بداية اللوحة (١٩٥)

إلى قطع المعاش لما منع ذلك من التكليف[1] .

(**الثالث**) : إنه إذا قلَّد العالم فيها وعمل بقوله كان إقدامه قبيحاً من حيث يجوز الخطأ على العالم والفعل الذى لا يؤمن كونه قبيحاً بمنزلة الخبر الذى لا يؤمن كونه كذباً فى القبح[2] .

واحتج من ذهب إلى الفرق بين ما الحق فيه واحد وبين ما طريقه الاجتهاد ولا يتعين الحق فيه[3] بوجهين :

أحدهما : إن الحكم إذا كان مجتهداً فيه صار الاجتهاد طريقاً لكونه حقاً . فإذا قلد العامى المجتهد فيما أدى اجتهاده إليه فقد تمسك بما له طريق يميِّز به بينه وبين ماليس بحق ، وليس هكذا ما الحق فيه واحد ، لأنه لا طريق له إلى العلم بما لأجله كان الحق حقاً والباطل باطلاً ، ولا يمكنه أن يميِّز أحدهما من الآخر ، فمتى قلَّد فى ذلك لم يأمن من أن يكون مقدماً على باطل[4] .

والثانى : إنه لابدَّ مع القول بأن للعامى أن يقلد العالم فى هذه الأحكام من أن يقال إنه مخير فى[5] القبول من كل واحد من العالمْين إذا تساوت حالهما عنده فيما يقتضى تقليدهما . فإذا كان الحق واحداً فيما يقلد فيه وجب أن يكون قول أحدهما هو الحق إذا اختلفا وأن يكون قول الآخر باطلاً ، وهذا يؤدى إلى أن يكون

---

(١) لم يستدل لهؤلاء بأى دليل من الشرع ، فكل أدلتهم عقلية ، ومن أراد الإطلاع على الأدلة الشرعية لهذا القول فلينظر إحكام الأحكام لابن حزم الجزء السادس وإرشاد الفحول للشوكانى وغيرها من رسائلهم كالنبذ والقول المفيد .

(٢) هذا الدليل بناه الجعفران على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين ، وهى من قواعد المعتزلة غير المرضية عند أهل السنة والجماعة .

(٣) وهو قول أبى على الجبائى .

(٤) بنى أبو على الجبائى هذا الدليل على تقسيم الأحكام إلى قسمين ما الحق فيه واحد وهو المستند لنص واضح أو إجماع ، وهذا لا يجوز فيه التقليد ، وإلى ماكان سبيله الاجتهاد ، وهذا كل مجتهد فيه مصيب فلو قلَّد أى المفتيين عمل بالصواب .

(٥) فى المخطوطة (من) بدل (فى) .

العامى مخيراً فى العمل بالحق والباطل ، وهذا ظاهر الفساد .

والذى يدل على صحة المذهب الثانى حصول الاجماع عليه ، إذْ لا خلاف بين من تقدم فى ان الواجب على العامى فى أحكام الحوادث استفتاء العلماء فيها والعمل بما يفتونه به ، وهذا الاجماع معلوم قولاً وعملاً وإقراراً ، إذْ لا شبهة فى أن الصحابة والتابعين كانوا يسلكون هذه الطريقة ، وهو إن لم يزد فى الظهور على اجماعهم فى القياس والاجتهاد والعمل بخبر الواحد لم ينقص عنه .

فإن قال : كيف يمكن ادعاء الاجماع فى ذلك مع مخالفة شيوخ المتكلمين من البغداديين فيه وانكارهم هذا الاجماع ؟

قيل لهم : إنهم لم ينكروا الاجماع الذى ذكرناه وإنما تأوّلوه ، فادعوا أنهم أجمعوا على أن الواجب على العامى الرجوع إلى العلماء ليبيِّنوا له طريقة النظر فى حكم الحادثة لا لتقليدهم فيه ، فلم ينكروا أن فرضه الرجوع إليهم عند الحادثة[1] ، فإذا بيَّنا فساد هذا التأويل سقط .

فان قال قائل : كيف علمتم حدوث الاجماع[2] .

قيل له : علمنا ذلك بظهور الحال من طريق الأخبار المتواترة فى أن العوام كانوا يرجعون إلى علماء الصحابة والتابعين فى أحكام الحوادث على طريق الاستفتاء دون التعلم ، وأنهم كانوا يسلكون معهم مسلك الفتوى دون التعليم وأن طبقة العوام كانت متميزة عن طبقة المتعلمين ، ولا يمكن أحداً أن يروى عن علماء الصحابة والتابعين أنه كان يجيب العامى إذا استفتاه فى حكم الحادثة بأن الواجب عليك أن تتعلم أصول هذه الحادثة وطريقة النظر فى حكمها ، وهذا من الأمور

(١) كان الأولى بالمصنف أن يرد بأن مخالفة شيوخ المعتزلة البغداديين كانت بعد انعقاد الاجماع فى عصر الصحابة والتابعين ، وقد صرَّح ابو الحسين فى المعتمد ٢/٩٣٤ بذلك واعتمد عليه .

(٢) أشار الناسخ بعد كلمة (سقط) إلى وجود كلام ساقط . وتقدير هذا الساقط أنه سؤال جوابه مابعد كلمة (قيل له) وقدرته بما بين القوسين .

الظاهرة التى لامساغ للمراء[1] فيها ، ولا فصلْ بين من يدعى ذلك وبين من يدعى أن حكَّامهم[2] كانوا لايحكمون على من يتوجه الحكم عليه إلا بعد أن يبيِّنوا له طريقة الاجتهاد فيه حتى يمكنه أن يعرف صحة ذلك الحكم على التفصيل .

فإن قال : إذا جوَّزتم للعامى تقليد العالم فى هذه الأحكام فهل توجبون عليه * أن يجتهد فى تعرف حال من يقلده ويستفتيه ؟

قيل له : لابدَّ من أن يلزمه ضرب من الاجتهاد فى ذلك ، إذْ لا خلاف فى أنه ليس له أن يستفتى كل واحد ، وإنما يجوز فى ذلك أن يستفتى العالم ، وأنه لا يجوز أن يرجع فى ذلك إلى قوله أنه عالم ، وإنما يرجع إلى حصول العلم له بأنه من العلماء ، وممن له أن يفتى فى هذه الحوادث عن الجملة[3] .

فإن قال : كيف يجوز أن يعلم كون العالم عالماً وهو غير عالم ؟

قيل له : كما يعلم كون الخياط خياطاً والصانع صانعاً وسائر أهل الصناعات وإن لم يكن من أهلها .

فإن قال : بأى طريق يعلم ذلك ؟

قيل له : اما بتواتر الأخبار ، وإما بما يتعلق بالمشاهدة والممارسة ، لأنه إذا عَلِم من حال زيد أنه منتصب فى بلد من البلدان للفتيا والتعليم ، وعَلِم رجوع الناس

---

(١) فى المخطوطة (للمر) والسياق يستدعى ما أثبته .

(٢) فى المخطوطة (أحكامهم) .

* بداية اللوحة (١٩٦) .

(٣) نقل جمهور الأصوليين الاتفاق على أن العامى لايجوز له أن يستفتى إلاَّ من غلب على ظنه أنه من أهل الاجتهاد والورع ومنهم الرازى فى المحصول ١١٢/٣/٢ والأسنوى فى نهاية السول ٢١٧/٣ وإمام الحرمين فى كتاب الاجتهاد من كتاب تلخيص التقريب بتحقيقنا ص ١٢٨ . وقد نقل عن بعض المعتزلة أنه لا يجب على المستفتى شيىء من الاجتهاد . ونقل أبو الحسين فى المعتمد هذا القول عن قوم . ونقل الاتفاق الآمدى فى الاحكام ٢٣٢/٤ وابن الحاجب فى المنتهى من ص ٢٢٠ .

على اختلافهم إليه فى هذا الباب ، وأنه من جملة من يذكر بالعلم ويُعد من أهله مشاهدة وممارسةً حصل له العلم بكونه عالماً على الجملة ، كما يحصل له العلم بسائر أهل الصناعات على هذه الطريقة[1] .

فان قال : هل يلزمه اجتهاد فى هذا الباب سوى ما أشرتم إليه ؟

قيل له : يلزمه غير ذلك ، لأن من يستفتيه لا بُدَّ مع كونه عالماً من أن يكون من أهل الأمانة والورع والعفاف وقد دلَّ الدليل على أن حصول هذه الخصلة فى المفتى شرط فى جواز استفتائه ، كما أن العلم شرط فيه[2] ، وإذا ثبت هذا فلا بدَّ من أن يعلم كونه على هذه الصفة بما يمكن أن يعلم به مثله من تظاهر الأخبار به أو الاختبار والممارسة[3] ولا يمكن أن يدعى أن ذلك لا طريق إلى معرفته ، كما لا يمكن

(١) ذكر المصنف طريقين يَعرف بهما المستفتى أن المفتى من أهل الاجتهاد . فأما الطريق الأول وهو توانز الأخبار نقله الغزالى فى المنخول عن الاستاذ واستبعده ، وأما الثانى فعليه معظم الأصوليين . وهناك طرق أخرى ، أحدها : إخبار العدل عن نفسه أنه مجتهد رجَّحها ابن برهان فى الوصول إلى الأصول ٣٦٤/٢ وكذلك فى الوجيز على ما نقله الشوكانى فى إرشاد الفحول ص ٢٧١ ورجحه إمام الحرمين فى البرهان ١٣٤٢/٢ ونسبه لابن فورك . وثانيها : تحدث بإخبار عدول كما ذكر الباجى فى إحكام الفصول ص ٧٢٩ ، أو عَدْلٌ واحد كما ذكر ابن قدامة فى الروضة ص ٣٨٤ والشيرازى فى شرح اللمع ١ / ١٠٣٧ واختار الغزالى فى المنخول ص ٤٧٨ بقول عدلين ويسمع منه قوله إنى مفتى . وثالثها : أن يتلقف المستفتى مسائل فى كل فن مما يحتاج المفتى لمعرفته فيمتحنه فإن أصاب فى الكل قلده . ونقل هذا إمام الحرمين فى البرهان والغزالى فى المنخول ص ٤٧٨ والشوكانى ص ٢٧١ واستنكروه . وينظر فى ذلك أيضاً شرح تنقيح الفصول ص ٤٤٢ واللمع ٧٢ والمحصول ١١١/٣/٢ ونهاية السول ٢١٧/٣ وجمع الجوامع ٣٩٧/٢ والمستصفى ٥١٩ .

(٢) ذهب الجمهور إلى أنه لا يجوز للمستفتى أن يستفتى إلا من غلب على ظنه ورعه سواء كان حراً أم عبداً أم امرأة أم رجلاً ، كما ذهب الجمهور لعدم قبول فتوى الفاسق ، وليس للمستفتى أن يستفتيه وخالف فى ذلك ابن القيم فى أعلام الموقعين ٢٢٠/٤ حيث قال : « وكذلك الفاسق إلاَّ أن يكون معلناً بفسقه داعياً إلى بدعته » وذكر أهل العلم أن فى استفتاء مجهول الحال وجهان والصحيح عدم استفتائه .

(٣) ذكر المصنف ثلاث طرق لمعرفة عدالة المفتى وورعه ابعدها الاختبار . والعلماء =

أن يدعى إنْ يريد أنْ يوَدّع عند الغير وديعة لاطريق له إلى معرفة من يصلح لذلك .

فإن قال : ما قولكم إذا اشترك جماعة فى العلم والأمانة وجوِّز أن يكون فيهم من هو أشد تقدماً فيهما من غيره هل يلزمه أن يجتهد فى معرفة حال المتقدم وأن يقلده دون غيره .

قيل له : قد اختلف فى ذلك . فمن الناس من ذهب إلى أنهم إذا اشتركوا فى العلم والأمانة كان العامى مخيَّراً[(١)] فى أنْ يستفتى من شاء منهم ، ولا يلزمه أن يخص من له تقدم على غيره فى العلم والأمانة بأن يرجع إليه ويستفتيه دون غيره ، ومنهم من يفصل بين العلم والأمانة فى ذلك ، ويقول لا يلزم أن يعتبر حال من هو أعلم فى هذا الباب بعد أن يكون عالماً مستكملاً لشرائط الاجتهاد ، ويلزمه ان يعتبر حال من هو أشد تقدماً فى الأمانة والورع . ومنهم من يذهب إلى أنه يلزمه أن يراعى الأمرين جميعاً فيستفتى من له مزية على غيرة فى العلم والأمانة ، وهذا هو الصحيح عندنا لأن كل تكليف يبنى على الاجتهاد وغالب الظن ولا يراعى فى

= متفقون أن معرفة ورع المفتى أسهل من معرفة علمه ، لأن العدالة هى الأصل بخلاف العلم ، فإن الأصل خلافه . ويمكن معرفة العدالة أيضا باستفاضة كلام الناس بذلك ، وأخذ الناس عنه . وبعضهم يكتفى بإخبار العدل الواحد عنه أنه عدل وبعضهم يشترط إخبار عدلين .

(١) إذا لم يكن فى البلدة التى فيها المستفتى إلا عالم واحد توفرت فيه شروط الفتيا يقلده ولا يكلف الانتقال إلى بلدة أخرى اتفاقاً فيما أعلم . وإذا تعدد المفتون فهل يجوز للمستفتى استفتاء المفضول مع وجود الأفضل ؟ فبعضهم أجاز له أن يستفتى أيهم شاء . وبهذا قال الباقلانى على مافى الأحكام للآمدى ٢٥٥/٣ وإمام الحرمين فى البرهان ١٣٤٢/٢ وفى كتاب الاجتهاد من تلخيص التقريب ص ١٣٠ واختاره ابن الحاجب والآمدى وابن قدامة ونقله عن أحمد ، ونقله الشيرازى فى اللمع ص ٧٢ عن الشافعية واختاره . وذهب قوم إلى أنه لابدَّ أن يجتهد فى الأفضل فيستفتيه ونسب هذا القول الشيرازى فى اللمع إلى أبى العباس بن سريج والقفال ، ونقله ابن الحاجب فى المنتهى ص ٢٤٢ عن أحمد ونسبه ابن قدامة فى الروضة ص ٣٨٥ للخرقى الحنبلى . كما اختلفوا فى المعتد به فى الافضلية العلم ام الورع وعامتهم يعتد بالعلم لأنه به يتوصل للفتوى وينظر فى ذلك شرح الكوكب ٥٧٣/٤

ذلك أمراً سواهما فما[1] كان غالب الظن فيه أقوى وتأثيره فيه أشد فهو أولى ، فإذا كان العامى إنما يسوغ له أن يعمل بقول المجتهد الذى يؤدى اجتهاده إلى غالب الظن بما يحكم به فمن غلب على الظن أن اجتهاده أقوى من حيث كان اجمع لآلته فهو بالاتباع أولى .

فإن قال : إذا تساوت عنده أحوال جماعة فى ذلك كيف يعمل ؟

قيل له : يكون مخيَّراً فى استفتاء من شاء منهم بعد أن يعدل عن طريقة الهوى فيه ، ولا يمكن سوى هذا مع تساوى الأحوال[2] .

فإن قال : إذا تساوى القولان عند المجتهد بأيهما يفتى العامى ؟

قيل له : يجوز أن يفتيه بأيهما شاء ، ويجوز أن يفتيه بهما جميعاً على طريق التخيير[3] ، فيكون حكمهما عنده حكم الكفارات الثلاث[4] .

فإن قال : أيهما يتعيَّن عليه ؟

قيل : يتعين بالدخول فيه ، ومن الناس من قال يتعيَّن أحدهما بالاختيار وتوطين النفس عليه ، ويجرى ذلك مجرى النذر * الذى يتعيَّن به وجوب الفعل إذا حصل القول المطابق لاختياره ، والأول هو الأصح عندنا[5] .

(١) فى متن المخطوط (كما) وفى الهامش كتب الناسخ (أظنه فما)

(٢) نسب هذا القول ابن النجار فى شرح الكوكب ٥٧٣/٤ إلى الحنابلة ، ولم ينقل غير هذا القول .

(٣) جواب هذا السؤال نسبه أبو الحسين فى المعتمد ٩٣٤/٢ لقاضى القضاة فى الشرح .

(٤) لم أجد من فرض القولين من مجتهد واحد إلا المصنف هنا وأبو الحسين فى المعتمد ٩٣٤/٢ . ونسبه فى المعتمد لقاضى القضاة فى الشرح . والفرق بين القولين أن المراد بالأول أن المفتى يختار أحد القولين ويفتى به المستفتى . والمراد بالثانى أن يذكر المفتى القولين للمستفتى ويقول له إعمل بأيهما شئت مثل تخيير المكلف بين خصال الكفارة .

* بداية اللوحة (١٩٧)

(٥) اختار المصنف هنا أن الأصح يتعين أحد القولين بالدخول فيه . واختار فى المعتمد =

فإن قال : إذا أفتاه بما يؤدى اجتهاده إليه هل يجوز أن يفتيه على الاطلاق ؟

قيل له : لا يجوز ذلك ، وإنما يجوز أن يفتيه مشروطاً ، وهو أن يقول : هذا الفعل واجب عليك أو محّرم أو مباح إن اخترت أن تعمل باجتهادى ، أو يعلم من حاله أنه يورد الفتيا على هذا الوجه وإن لم ينطق به ، لأن العدول عن هذه الطريقة يؤدى إلى أن يكون خبره جارٍ مجرى الكذب أو يوهم الخطأ[1] .

فإن قيل : فهل يجوز أن يفتيه بقول بعض من تقدم دون مايؤدى اجتهاده إليه ؟

قيل له : لا يجوز ذلك ، لأن الواجب على العامى أن يرجع إليه ليعمل بما أدى اجتهاده إليه ، ولو جاز ذلك لجاز إذا استفتاه أن يقتصر فى جوابه على أن يحكى له الأقاويل ، ولو جاز هذا وجاز للعامى أن يُستَفْتى به لجاز له أن يعمل بما يقرأه فى الكتب ، وهذا يبطل حكم الاستفتاء[2] ، يبين صحة هذا ما قد ثبت من أن السلف لم يكونوا يشيرون على العوام بهذه الطريقة ، وإنما كانوا يفتونهم بما عندهم ، وإذا كان الأصل فى أن فرض العامى الرجوع إلى العلماء فى أحكام

= ٢/٩٤٠ أنه يتعين باختياره له . وقالهابن الحاجب فى المنتهى ص ٢٢٢ إذا عمل العامى يقول مجتهد فى حكم فليس له الرجوع عنه إلى غيره اتفاقاً » . وقال الآمدى فى إحكام الأحكام ٤/٢٣٨ وحكى زكريا الأنصارى فى غاية الوصول أقوالاً منها : يلزمه العمل بمجرد الافتاء . وثانيها : يلزمه العمل بالشروع فى العمل ، وثالثها : يلزمه العمل به ان التزمه .

ورابعها : يلزمه العمل ان وقع فى نفسه صحته ، واختار أنه يجوز له الرجوع مالم يعمل به .

(١) فصّل أبو الحسين فى المعتمد ٢/٩٣٣ بين الحكم الثابت بالاجماع فلا يُخيِّر المستفتى فى قبوله ، وإن كان مختلفاً فيه على المفتى أن يخيِّره فى قبوله أو قبول قول غيره باللفظ إذا لم يكن معلوماً من حاله ذلك .

(٢) ذكر أبو الحسين فى المعتمد ٢/٩٣٢ وأبو الخطاب فى التمهيد ٣/٣٩٤ أنه إذا سئل أن يحكى قول غيره جاز له حكايته .

واما إذا سئل عما عنده فذكر العلماء فى ذلك أقوالاً : منها :

الأول : قال به أبو الحسين فى المعتمد ٢/٩٣٢ ونقله الشوكانى فى الارشاد ص ٢٦٩ عن الصيرفى أنه لايجوز للمفتى أن يفتى بالحكاية عن غيره ، بل عليه أن =

الحوادث إجماع السلف على ذلك وجب أن يعتبر فعلهم فى هذا الباب . وبهذه الطريقة يعلم ان العامى إنما يلزمه الرجوع إلى قول المفتى فى الوقت ويعمل بما يفتيه دون أقاويل من تقدمه يبيِّن صحة هذا أنه إذا ثبتت أن أمر الفتيا فى أيام الصحابة والتابعين جرى على هذه الطريقة وفعلهم هو الأصل فى هذا الباب لم يجز العدول عن ذلك كما أن العمل بخبر الواحد إذا كان أصله فعلهم وجب استعماله فيما استعملوه فيه ، ولا يجوز تعديه إلى غيره ، ولهذا لا يثبت النسخ بخبر الواحد .

فإن قال : فهل يلزم المجتهد أن يجدد اجتهاده متى استفتى ؟

قيل له : إذا كان ذاكراً لطريقة الاجتهاد فيما يفتى به ولم يتغير اجتهاده لم يحتج إلى استئناف النظر(١) .

=يفتى باجتهاده وبه قال ابو الخطاب فى التمهيد ٣٩٤/٤ وقال فى شرح الكوكب المنير ٥١٣/٤ وهو وجه لنا وللشافعية ونقل فى المنخول ص ٤٨٠ الاجماع على عدم جواز تقليد الميت .

الثانى : يجوز إن كان مطلعاً على ماخذ المذهب أهلاً للنظر والمناظرة والتفريع . اختاره الآمدى فى الاحكام ٢٣٦/٤ ، وتابعه ابن الحاجب فى المنتهى ص ٢٢١ ، ونقله فى شرح الكوكب المنير ٥١٣/٤ عن الصفى الهندى ، وقال الشوكانى فى الارشاد ص ٢٦٩ حكاه القاضى عن القفال ونسبه بعضهم للأكثرين . ونقله عن ابن دقيق العيد لانعقاد الاجماع عليه فى زمانه .

الثالث : يجوز أن عدم المجتهد ، نقله فى الابهاج ٢٦٨/٣ وجمع الجوامع ٣٩٥/٣ وشرح الكوكب المنير .

الرابع : يجوز لمقلد الحى بما سمعه شفاهاً أو نقله موثوق به أو وجده فى كتاب معتمد دون مقلد الميت وهو اختيار الرازى فى المحصول ٩٧/٣/٢ .

الخامس : يجوز تقليد الميت وقد قال الشافعى : المذاهب لا تموت بموت أربابها ، نقله ابن النجار وابن السبكى فى جمع الجوامع وارتضاه إمام فى البرهان ١٣٥٣/٢ بشرط أن يكون الناقل فقيه النفس موثوقاً به .

السادس : ذهب الرويانى والماوردى على مافى إرشاد الفحول إلى أن العامى إذا علم حكم الحادثة ودليلها لا يجوز له أن يفتى . ونقلا الجواز عن قوم .

(١) وبهذا القول قال أبو الحسين فى المعتمد ٩٣٢/٢ وأبو الخطاب فى التمهيد ٣٩٤/٤ =

وأما الذى يدل على فساد قول من يذهب إلى أن التفرقة بين ما طريقه الاجتهاد وبين ما الحق فيه واحد[1] ماقد ثبت من اجماع السلف على أن الواجب على العامى الرجوع إلى العالم والأخذ بقوله فيما عدا الشرائع التى تعلم من دين رسول الله صلى الله عليه (وسلم) ضرورة ويشترك فيه العلماء والعوام من غير تخصيص فإنهم لم يفصلوا فى هذا الباب بين ما طريقه الاجتهاد وبين ما الحق فيه واحد ، وأيضا فلو كان الأمر على ماقالوه لوجب أن يمكن العامى[2] بين ما طريقه الاجتهاد وبين ما الحق فيه واحد ليرجع إلى العالم فى أحدهما دون الآخر ، وهذا يلحقه برتبة العلماء ويخرجه عن طريق العوام ويوجب استغناؤه[3] عن أن يستفتى غيره ، وفى علمنا بأن العامى لا يلزمه اللحوق برتبة العلماء دليل على فساد هذا القول .

والجواب عن الوجه الأول : [4]إن العامى إذا أخذ بقول المجتهد وعمل به فعمله تابع للعلم على طريق الجملة من حيث علم أن فرضه الرجوع إلى العالم والعمل بما يفتيه وإن لم يعلم صحة قوله على التفصيل ، كما أن العمل بخبر الواحد

= والآمدى فى الأحكام ٢٣٣/٤ والقرافى فى شرح تنقيح الفصول ص٤٤٢ والرازى فى المحصول ٩٥/٣/٢ وابن السبكى فى جمع الجوامع ٣٩٣/٢ .

وذهب جماعة الى لزوم إعادة النظر مطلقاً سواء كان ذاكراً لطريقة الاجتهاد أم لا نقله ابن النجار فى شرح الكوكب المنير ٥٥٣/٤ ونقل عن ابن عقيل أنه قال : «إذا لم يكرر كان مقلداً لنفسه» وصححه أبو اسحاق الشيرازى فى شرح اللمع ١٠٣٥/٢ .

واختار أخرون عدم لزوم تكرار النظر مطلقاً وبه قال ابن الحاجب فى المنتهى ص ٢٢١ والغزالى فى المنخول ص ٤٨٢ . وصححه الشيرازى فى اللمع ص٧٢ خلافا لقوله فى شرح اللمع . وعند إمام الحرمين فى البرهان ١٣٤٣/٢ تفصيل فى المسألة .

(١) وهو قول أبى على الجبائى .

(٢) هكذا العبارة فى المخطوطة . وهناك سقط تقديره (من معرفة الفرق)

(٣) فى المخطوطة (استغناه)

(٤) هذا الجواب عن الوجه الاول من أدلة جعفر بن حرب وجعفر بن مبشر على عدم جواز التقليد للعامى ، وقد تقدم قبل عشر صفحات .

تابع للعلم على الجملة من حيث دلت الدلالة على أن العمل به واجب إذا ورد على شرائط مخصوصة وإن لم يعلم صحته ، وكما أن عمل الحاكم بما يشهد به الشهود إذا كانت صفات مخصوصة تابع للعلم من حيث ثبت أن الحكم بشهادتهم واجب عليه وإن لم يعرف صدقهم .

فإن قيل : بماذا يعلم العامى أن فرضه أن يعمل بقول العالم فيكون علمه تابعاً للعالم[1] على الجملة * .

والجواب : إنه يعلم ذلك بمثل ما يُعلم عند مخالفينا فى المسألة أن فرضه الرجوع إليه ليعلمه بطريقة النظر فى المسألة وينبهه على أصولها ، فإن لزمنا هذا السؤال لزمهم مثله .

فإن قيل : ما الجواب عن السؤال وإن لم يلزمهم ؟

فالجواب : إن ذلك معلوم من شريعة النبى صلى الله عليه (وسلم) على وجه يشترك فيه الخاصة والعامة لظهور النقل فى ذلك قولاً وعملاً وإقراراً عليه كما علم أن من شريعته صلى الله عليه (وسلم) وجوب الرجوع إلى الحاكم عند التنازع لفصل الحكم ورفع الخصومات .

والجواب عن الثانى : إن جميع ما أوردوه لا دليل فيه على موضع الخلاف ، لأنا لم نقل إن العامى إنما يلزمه أن يعمل بقول العالم ويرجع إليه لأنه لا يمكنه أن

---

(١) فى المخطوطة (للعلم) بدل للعالم .
* بداية اللوحة (١٩٨)

يعلم أحكام الحوادث ولا يجوز أن يكلف النظر فيها ، وإنما عَّولنا فى ذلك على قيام دلالة السمع[1] على أن العامى لم يكلف بعلم أصول هذه الأحكام والاجتهاد فيها ، وإنما كُلِّف الرجوع إلى قول المفتى والعمل به ، وهذا يسقط جميع ما تعلقوا به .

والجواب عن الثالث : إن العامى إذا علم أن فرضه العمل بقول العالم فإنه يعلم أن ما قيل به حق ويأمن كونه خطأ وإن جُوِّز أن يكون المفتى مخطئاً ، كما أن من يعمل بخبر الواحد إذا ورد على شرائط مخصوصة يعلم أن فعله حق وصواب وإن جوز الخطأ والنسيان والكذب على المخبر ، وكذلك الحاكم إذا حكم بشهادة الشهود وليس هكذا الاخبار بما لا يأمن كونه كذباً ، لأنه لايستند إلى أمرٍ آخر يخرج به عن كونه نسخاً .

والجواب عما احتج به من يفْصل بين ما الحق فيه واحد وبين ما طريقه الاجتهاد من الوجهين[2] أنهما جميعاً يسقطان حكم الحاكم عليه والرجوع إلى الحاكم والتزام حكمه فيما الحق فيه واحد وفيما طريقه الاجتهاد ، لأنه إذا ثبت أن رجوعه إليه فيما الحق فيه واحد فسبيله سبيل رجوعه إليه فيما طريقه الاجتهاد ، ولم يؤد ذلك إلى أن يكون متمسكا بما ليس له طريق يفصل به ماهو حق من الباطل ، ولا

---

(٢) لم يذكر المصنف شيئاً من أدلة السمع الدالة على جواز تقليد العامى للمجتهد ومنها :
١ ـــ قوله تعالى «فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون»
٢ ـــ قوله تعالى : «فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين»
٣ ـ اجماع الصحابة ، ومنه قول عبدالرحمن بن عوف لعثمان بن عفان على مشهد من. الصحابة أبايعك على كتاب الله وسنة رسوله وسيرة الشيخين فقال : نعم ، ولم ينكر عليه أحد .
٤ ـــ القياس على قبول خبر الواحد من الراوى اعتماداً على حفظه ودينه .
٥ ـــ لو لم يعمل العامى بهذا فى ما يقع له لنخرج عن التكليف ، لأنه لو بقى يتعلم ما بقى له من عمره لم يبلغ رتبة الاجتهاد . ولو كلف بالاجتهاد لتعطلت الحياة .
(٢) قد تقدم ذكر الوجهين الذين استدل بهما أبو على الجبائى قبل عشر صفحات تقريباً .

يؤدى أيضاً كونه مخيَّراً فى الرجوع إلى الحاكمين المختلفى[1] الاجتهاد إلى أن يكون مخيَّراً فى التمسك بالحق والباطل ، ولم يلزم الحاكم أن يبين للمحكوم عليه طريق الدلالة فيما الحق فيه واحد ، فكذلك ما ذهبنا إليه ، على أن فصلهم بين الموضعين بأن مالم يتعين الحق فيه واختص بطريق يتميز به عن غيره وهو الاجتهاد لعند[2] لأن هذا الطريق لا يحصل للعامى وإنما يحصل للمجتهد .

---

(١) فى المخطوطة (مختلفى) .

(٢) فى المخطوطة (لعند) ولكنها غير منقوطة

مسألة(1)

قال : إعلم أن أصحاب الشافعى أطالوا الكلام فى إثبات القولين فى مسألة واحدة مذهباً له وفى المراد بذلك . واختلفوا فيه على وجوهٍ كثيرةٍ وقسّموا أقساماً ومن يتعلق منهم بمجرد الفقه ولا يعرف الأصول ولا يتصورها فلا فائدة بالاشتغال بكلامه فى هذا الباب ، لأنهم لا يوردون ما يوردونه على تحصيل ، وذلك مثل قولهم : إن المراد بأن القولين مذهب له فى مسألة واحدة أنه ذكرهما وبيّن طريقة الاجتهاد فيهما لينظر الناظر فى الطريقتين فيختار ما يصح عنده ، إذْ لا شبهة فى أن ما يورد على هذا الوجه لا يصح أن يحكم بأنه * مذهب لمن يورده ، إذْ لا يمتنع أن

---

(1) بحث جمهور الأصوليين هذه المسألة عند تعارض الأمارتين بالنسبة للمجتهد ، لأن تعارض قولى المجتهد فى المسألة بالنسبة للمقلد كتعارض الأمارتين بالنسبة للمجتهد . والسبب فى تخصيص الشافعى بالذكر لأنه يقول تعارض الأمارتين لا يجوز نظراً لأن المشهور من مذهبه أن المصيب واحد ، ثم اشتهر عنه ذكر قولين فى المسألة . مع أن الجمهور متفقون على عدم جواز قول المجتهد قولين متضادين كالحل والحرمة فى مسألة واحدة فى وقت واحد لاستحالة الجمع بين الضدين .

ولذا شنّع على الشافعى بعض الحنفية والمعتزلة خص منهم إمام الحرمين بالذكر فى كتاب الاجتهاد من كتاب تلخيص التقريب ص ٨٦ جُعْلُ الحسين بن على أبو عبد الله البصرى الحنفى المعتزلى تلميذ الكرخى وشيخ قاضى القضاة عبد الجبار بن أحمد . وتابعه على ذلك متأخرى المعتزلة . ومما شنعوا به عليه أن قالوا : إن أراد صحة القولين جميعاً يكون ذلك تناقضاً ومخالفة للضرورات ، وإن كان يريد خلاف ذلك فظاهر كلامه لا يدل عليه ، وهو مؤاخذ بظاهر كلامه . ثم إنه بفعله هذا جاء ببدعة لم يسبق إليها فى الصحابة والتابعين ، إذ لم يؤثر عنهم ذلك مع اختلافهم فى الأحكام .

* بداية اللوحة (١٩٩)

يكون أحدهما هو الذى يعتقده دون الآخر ، بل لا يمتنع أن يكون معتقداً لواحد منهما إن لم يكن هناك وجه يُعْلِم أنه معتقدٌ لأحدهما ، فأما إضافتهما جميعا إليه فلا يصح على كل وجه ، ومن ذلك قولهم : إن المراد به أنه ذكر فى المسألة جميع ما يحتمله ، لأن هذا يجرى مجرى التقسيم للدلالة ، وإنما يكون مذهب من يورد ذلك ما يحصل بعد إفساد ماعداه من الأقسام والأقاويل[1] .

فالقول بأن الأقاويل الموردة على هذا الوجه جميعا مذهب له ظاهر الفساد ، وكذلك قولهم : إن المراد به أن له قولين فى المسألة على حالين أو على ضرب من الترتيب ، لأن هذا يقتضى أن يكون له فى المسألة قول واحد وأن القولين تناولا فى تلك المسألة حكمين مختلفين ، فلا يصح أن يقال : إن فيها قولين . ألا ترى أن من يذهب إلى أن المتطهر بالماء لا تلزمه النية والمتطهر بالتراب النية واجبة عليه ، لايقال : إن له قولين فى النية ، أحدهما أنها واجبة فى الطهارة ، والثانى انها غير واجبة فيها . وكذلك الكلام فيما يتعلق بالمذهب ، وهكذا قولهم : إن المراد به أنه قال بأحد القولين فى القديم وقال بالآخر فى الجديد ، لأن هاذين القولين إذا تناولا

(١) هبَّ أصحاب الشافعى رحمه الله للدفاع عنه وحمل كلامه على محل جائز مقبول ، فوسعوا دائرة الكلام وخرجوا عن صورة محل النزاع ، فذكروا صوراً ليست داخلة فيه ، منها : إضافة القولين على أن أحدهما فى القديم والآخر فى الجديد . أو ذكره لقولين ثم اختياره لأحدهما أو إفساده لأحدهما أو تفريعه على أحدهما ، وكل هذه الصور له فيها قول واحد على التحقيق . ونقل الشيرازى وغيره من الشافعية عن أبى حامد المروزى أن المسائل التى قال فيها الشافعى بقولين فى وقت واحد ، ولم يرجح أحدهما على الآخر تبلغ بضع عشرة مسألة ست عشرة أو سبع عشرة فقط . وقد بين اتباع الشافعى أن فعله هذا دليل على علو شأنه علماً ودينا . قال الرازى فى المحصول ٥٢٧/٢/٢ «إما العلم فلأن كل من كان أغوص نظراً وأدق فكراً وأكثر إحاطة بالأصول والفروع ، وأتمَّ وقوفاً على شرائط الأدلة كانت الاشكالات عنده أكثر ، أما المصر على الوجه الواحد طول عمره فى المباحث الظنية فذلك لا يكون إلا من جمود الطبع وقلة الفطنة وكلال القريحة ، وأما الدين : إنه لما ظهر له وجه الرجحان لم يستح من الاعتراف بعدم العلم ولم يشتغل بالترويج والمداهنة ، بل صرح بعجزه عما هو عاجز فيه وذلك لايصدر إلا عن قوه الدين .

حكمين ضدين كالتحليل والتحريم أو حكما ونفيه ، ولم يكن قد ذهب إليهما على سبيل التخيير ، فلا بدَّ من أن يكون مذهبه أحدهما لا سيمّا على ما يذهب إليه أكثر أصحابه[1] من أن مذهبه فى مسائل الاجتهاد أن الحق فيها واحد ، لأن الثانى على هذه الطريقة يجرى مجرى الناسخ للأول لا محالة .

وقد حكى عن المزنى[2] أن المتأخر منهما هو الذى يجب أن يكون قولاً له[3] فأما قول بعضهم إن المراد بذلك أنه أورد أحد القولين فى المسألة على سبيل الحكاية فهو أطم من جميع ما تقدم ، لأن الحاكى للمذهب لا يجوز أن يضاف إليه ما حكاه على أنه مذهب له[4] .

وأما من يعرف الأصول منهم ويتصور الطريقة التى معها يصح إضافة مذهبين وقولين فى مسألة واحدة إلى الانسان أو لا يصح فالاشتغال يجب أن يقع بكلامه ، وهو الذى يجب تتبعه دون غيره

---

(١) فى المخطوطة (الصحابة)

(٢) هو أبو ابراهيم اسماعيل بن يحيى المزنى من مزينة ولد سنة ١٧٥ هـ ، أخذ عن الشافعى وهو أفقه أصحاب الشافعى ، توفى بمصر يوم الاربعاء آخر ربيع الأول سنة ٢٦٤ هـ ، وصلى عليه الربيع بن سليمان . له المختصر له ترجمة فى طبقات الفقهاء ص ٩٧ ، النجوم الزاهرة ٣٩/٣ طبقات ابن السبكى ٢٣٨/١ الفهرس ٢٩٩ طبقات الأسنوى ٣٤/١ كشف الظنون ١١٣٥/٢ .

(٣) وقال بقول المزنى أبو اسحاق الشيرازى فى التبصرة ص ٥١١ واللمع ٧٥ . وبعض الشافعية اشترطوا التصريح برجوعه عن الأول كالشيرازى فى شرح اللمع ١٠٧٧/٢ .

(٤) ينظر الأوجه التى حمل أصحاب الشافعى قوليْه عليها : التمهيد لأبى الخطاب ٣٥٧/٤ منتهى ابن الحاجب ص ٢١٥ الاحكام للآمدى ٢٠٠/٤ ، جمع الجوامع ٣٥٩/٢ ، البرهان ١٣٦٣/٢ شرح الكوكب ٤٩٢/٤ ، المعتمد ٨٦٠/٢ ، المحصول ٥٢٢/٢/٢ ، الابهاج ٢٠٢/٣ المستصفى ص ٥١١ ، روضة الناظر ص ٣٧٥ ، نهاية السول ١٥٣/٣ ، الوصول الى الاصول ٣٥٣/٢ كتاب الاجتهاد من تلخيص التقريب بتحقيقنا ص ٨٥ .

وغاية ما يمكن بلوغه فى تحصيل المذهب فى هذا الباب ونصرته ما حصّله ونصره قاضى القضاة رحمه الله[1] ، لأن من يريد تقرير هذا المذهب وإيراد الدلالة عليه فأحسن أحواله أن يفهم ما قاله[2] . فأما أن يزيد عليه فمحال ، فيبنغى أن يقع النظر والبحث فيما حصله فى هذا الباب ، والذى أورده فى ذلك أنه قسّم إضافة القولين إلى الشافعى فى مسألة واحدة على وجهٍ يصح أن يكونا جميعاً مذهباً له ثلاثة أقسام :

فالقسم الأول : أن يكون قد قال بهما على وجه التخيير ، قال : وهذا ليس فى صحة إضافتهما إليه ، لأنه يكون قد اعتقد كل واحد منهما كما اعتقد الآخر وثبت عنده أحدهما بمثل ما ثبت به الآخر[3] .

والثانى : أن يكون قد نظر فى المسألة فعلم أن الحكم فيها موجب أحد القولين ، وأنه لا يجوز أن يكون فيها حكم آخر سواهما ، ولا يعلم أى موجبى القولين منهما هو حكمها لتعارض النصين او طريقى الاجتهاد فى ذلك عنده ، ولا

---

(١) هذه المرة الأولى التى يرد فيها اسم قاضى القضاة . وإنما كان يقول فى بداية كل مسألة «قال» . والوجوه الثلاثة التى وردت هنا ذكرها أبو الحسين فى المعتمد ٨٦١/١ باختصار ولكن بنفس الترتيب .

(٢) أبطل أبو الحسين فى صدر المسألة ما ذكره بعض الشافعية فى الدفاع عن الشافعى وتأويل كلامه . لأنها كلها خارجة عن محل النزاع ، وهى التأويلات الخمس التالية :
ا ــ ذكرهما ليبين طريق الاجتهاد فيهما وينظر الناظر فيختار مايصح عنده .
ب ــ أنه ذكر جميع ماتحتمله المسألة من أقوال .
جـ ــ القولأن اللذان قال بهما فى حالين مختلفين .
ء ــ أحد القولين فى القديم والآخر فى الجديد .
هـ ــ أوردهما على سبيل الحكاية أو أحدهما .

(٣) ينسب هذا للشافعى من يظن ان الشافعى يقول كل مجتهد مصيب كالباقلانى ، وقد أبطل مسلك القاضى إمام الحرمين فى كتاب الاجتهاد من تلخيص التقريب ص ٩٢ وبين أن التخيير لا يكون إلا فى مثل جهتى القبلة . إما التخيير بين الوجوب والاباحة والحل والحرمة من المستحيل فحمل قوليْه على التخيير مطلقاً لا يصح .

يكون قد لاح له ما ترجح به أحد الحكمين على الآخر فيكون مجوزاً فى كل واحد منهما أن يكون هو حكم المسألة وقاطعاً على أن أحدهما لا بعينه هو حكمها دون ما يوجبه سائر الأقاويل فيصح أن يكون معتقداً للقولين فيها على هذا الوجه ويجوز إضافتهما إليه وإن كان هذا القسم دون الأول فى قوة الإضافة وأقرب إلى الاجمال[1] .

والثالث : أن يجوز فى كل واحد منهما أن يكون موجبه حكماً فى المسألة ، ولا يقطع على واحد منهما ، فيصح أيضاً أن يقال : إن هذين القولين جميعاً مذهب له فى المسألة على الوجه الذى بيناه ، وإن كان هذا القسم أضعف من الثانى فى باب الإضافة وأبعد من التفصيل وأقرب إلى الاجمال ، وذُكر فى ذلك مثالاً وهو أن رجلاً لو علم من حال زيد وعمرو أن احدهما أخوة لا بعينه يصح أن يضاف إليه أنه ثبتت اخوتهما[2] على هذا الوجه ، ولذلك لو جوَّز فى كل واحد منهما أن يكون أخاه ولم يجوز ذلك فى سائر الناس لصحَّ أن يقال : إنه يثبت اخوتهما[2] على هذا الوجه ، وهو أنه قد حكم بتجويز كونهما أخوين له واعتقاد هذا التجويز فيهما دون سائر * الناس ، وإن كان الوجه الأول أقوى[3] فى إضافة ذلك إليه من الثانى ، وإذا صح أن يعتقد حكمان فى مسألة واحدة على هذه الوجوه الثلاثة لم يمتنع أن يعتقد الشافعى فى مسألة واحدة حكمين على هذه الوجوه فيضاف إليه مذهبان وقولان فيها .

قال : فالمخالف فى صحة إضافة القولين إليه واعتقاده لهما لا يخلو من أن ينكر

---

(١) بل هذا القول مثل القول الأول . فالقول بالتخيير لو أمعنا النظر فيه لا يعتبر قولين . لأن القول بالتخيير بين خصال الكفارة هو قول واحد ولا يطلق عليه أنه قولان أو ثلاثة وكذلك هنا فهو متردد ومتوقف فلم يقطع بأن أحدهما قوله ولهذا ممكن أن ننسب له قولاً واحداً وهو التوقف ، أو لاننسب له قولاً البتة .

(٢) فى المخطوطة (أخوهما) فى الموضعين .

* بداية اللوحة (٢٠٠)

(٣) فى المخطوطة (قوى) .

إثبات القولين فى مسألة واحدة على الوجهين اللذين ذكرناهما ، لأن الأول لا شبهة فى صحته من حيث الاعتقاد .

والقول من وجوه : إما أن يقول إن جعل ما يجرى هذا المجرى مذهباً فى المسألة لا فائدة فيه من حيث لا ينبىء عن حكم يُعمل عليه ويستفاد به ، وفيه ليس أيضاً ، لأن ذلك إذا وصف بأنه مذهب فى المسألة التبس المذهب الذى يتناول الحكم المتعبد به على سبيل القطع ، او يقول إن اعتقاد القولين فى مسألة واحدة على الوجهين اللذين ذكرناهما لا يصح فينكر ذلك من جهة المعنى ، أو يخالف فيما يتعلق بالعبارة[1] فيقول إن هذين القسمين لا يصح أن يعبر عنهما بأنهما قولان فى المسألة ومذهبان وإنما لايعبَّر عن اعتقاد الحكم بأنه مذهب وقول للإنسان إذا كان قد اعتقده إثباتا وقطعا ، لا إذا جوَّزه وجوَّز خلافه ، فإن أنكروا ذلك من الوجه الأول لم يصح لأن إيراد المذهب وذكر الاعتقادات على ما ذكرناه من الوجهين إذا تعلق به غرض صحيح للمجتهد لم يمنع أن يورد ذلك ، وهو أن يبيِّن للناظر فى كتابه طرق الحكم فى المسألة مما هو حكم لها لا على سبيل التعيين وتمييزه عما سواه بذلك على سبيل الجواز وتمييزه عما لا يجوز أن يكون حكماً فيها فيكون قد قرَّب بذلك طريقة النظر والاجتهاد فى المسألة عليه[2] ، وإن كان فى ذلك من اللَّبس والاحتمال ماليس فى المذهب الذى يتناول الحكم قطعاً ، كما[3] قد علمنا أن فى المتشابه والمحتمل من كلام الله تعالى من الأشباه ماليس فى المحكم وإن

(١) أما المخالفة من جهة المعنى فَيرِدُ عليها جمع المجتهد فى قوليْه بين المتضادين وهو مستحيل ، أما من جهة العبارة أنه لايريد بنسبة القولين لنفسه أنه يقول بهما فى وقت واحد كما يشعر بذلك ظاهر العبارة . فتكون العبارة دالة على خلاف مقصوده ، وهذا أيضاً مؤاخذ به ، لأن من واجبه أن يُعبَّر عن معتقده بمالا يوهم .

(٢) أُعتذِر للشافعى بأن ذكره للقولين قد يكون له فائدة وهو بيان طرق الحكم فى المسألة وتمييز ما يمكن أن يكون حكماً عن مالا يمكن أن يكون مما يقرِّب طرق النظر والاجتهاد فى المسألة لغيره . مع العلم أن هذا المسلك لم يكن فى الوضوح كنصه على مذهبه بدون ذكره غيره معه .

(٣) فى متن المخطوطة (مما) وكتب الناسخ فى الهامش أظنه (كما) .

كان ذلك حسناً لما يتعلق به من الغرض[1] ، وقد روى ما يجرى هذا المجرى عن الصحابة ، وهو أنهم قالوا فى الاختين المملوكتين «أحلتهما آية وحرمتهما أخرى»[2] ، فإن أنكروه من الوجه الثانى فقد بيَّنا صحته وأن اعتقاد ذلك غير ممنع ، وإن انكروه من الوجه الثالث وهو ما يتعلق بالعبارة فإنه لا يصح ، لأنا قد عرفنا أن وصف المذهب بأنه مذهب وقول القائل به وليس من الألفاظ اللغوية ولا من الالفاظ الشرعية ، وإنما هو من ألفاظ الاصطلاح . ومن عرف معنى من المعانى لم ينكر أن يُعبرَّ عنه بعبارة يقع الاصطلاح عليها ، والاصطلاح لا يجوز أن يقع فيه حجر ولا حظر . فهذا جملة ما ذكره واعتمده فى هذا الباب .

واعلم أن الذى يعتبر ويحصِّل فى الكلام فى هذه المسألة أن وصف المذهب بأنه مذهب فى عرف المتكلمين والفقهاء عبارة عن اعتقاد الحكم وكذلك القول . ولهذا يقولون فيما يعتقده الإنسان من الحكم تحليلاً أو تحريماً أو واجباً أو ندباً أو مباحاً إنه مذهب له وقول له . فاستعمال هذه العبارة على الإطلاق تفيد ما ذكرناه عرفاً . وقد علمنا أن الإنسان لا يصح أن يعتقد فى حكم واحد أنه محلِّل لشخص واحدٍ محرمٌ عليه فى حال واحدة . ولأنه واجب ومباح أو مباح ومحظور إلا على سبيل التخيير[3] ، وأن اعتقادهما على غير هذا الوجه ممتنع ، وإذا كان هذا هكذا ثبت أن إضافة قولين ومذهبين إلى

---

(١) أُعتذِر له ثانيا بأن كلام الله سبحانه فيه المحكم والمتشابه ، والمتشابه يصعب فهمه ومع هذا ورد لمصلحة ، وكذلك كلام الشافعى يجوز أن يرد ويراد به خلاف الظاهر .

(٢) المروى عنه من الصحابة أنه قال هذا هو على وعثمان رضى الله عنهما . فأما على فقد أخرج أثره ابن أبى شيبه فى مصنفه ١٦٨/٤ وفيه قوله «ولست أفعله أنا ولا أهلى» ورواه البزار من مسنده على مافى كشف الأستار عن زوائد البزار ١٦٦/٢ وأبو يعلى فى المسند ٢٣٠/١ ورواه عن عثمان ابنُ أبى شيبه فى مصنفه ١٦٩/٤ والشافعى فى مسنده ص ٢٨٨ . وانظر أيضاً السنن الكبرى للبيهقى ١٦٣/٧ ومصنف عبد الرزاق ٢٧٣/٦ وتخريج احاديث اللمع ص ١١٥

(٣) الحمل على التخيير يرفضه أجلاء الشافعية لأن الصحيح من مذهبه الحق فى واحد .

الانسان على هذا الوجه لا يصح ، كما أن اعتقاده لهما يستحيل ، وقد علمنا أيضاً أن ما يعتقده الانسان على وجه مخصوص ومقيداً بصفة مخصوصة دون الاطلاق لا يصح بأنه مذهب له أو قول على سبيل الاطلاق ، فمن يعتقد فى المسألة جواز الحكم دون ثبوته لا يصح وصفه بأن ذلك الحكم مذهب له أو قول له على سبيل الاطلاق وإنما يصح أن يقال أن تجويزه مذهب له[1] . ألا ترى أن من يذهب إلى أن قول القائل لامرأته أنتِ عليَّ حرام يجوز أن يكون طلاقاً ويجوز أن يكون يميناً ، ولا يجوز أن يكون محمولاً على سواهما ولا يقطع على واحد منهما ، فإنه لا يصح أن يوصف بأن له قولين فى مسألة الحرام ، أحدهما : إن هذا القول طلاق ، والثانى : إنه يمين . وإنما يصح أن يقال إن له قولين فيما يجوز أن يكون حكماً له ، وكذلك من يذهب إلى أنه يجوز أن يكون * أفضل الحج الإفراد ، ويجوز أن يكون القران[2] . وأن الأفضل لا يتعدى هذين النوعين لا يوصف بأن له قولين فى أفضل الحج أحدهما: الإفراد والثانى القِران . وإنما يقال : إن له قولين فيما يجوز أن يكون أفضل الحج . وكذلك القول فى من ذهب إلى أن المبتونة[3] يجوز أن يكون لها النفقة دون السكنى أو السكنى دون النفقة[4] ، ونظائر ذلك كثيرة . وإذا صحت هذه الجملة فمن أضاف القولين والمذهبين إلى الشافعى على سبيل

---

(١) أى يحمل قولى الشافعى فى صورة التخيير على فرض صحتها أن يقال إن مذهبه تجويز الأمرين ، ولا ينسب القولين للشافعى على سبيل الاطلاق .

* بداية اللوحة (٢٠١) .

(٢) ذهب الشافعية والمالكية إلى أن أفضل الحج الإفراد ، وذهب الحنفية إلى أن أفضله القران وذهب الحنابلة لتفضيل التمتع . المغنى ٢٧٦/٣

(٣) المراد بالمبتوتة التى بانت من زوجها بثلاث طلقات أو فسخ أو خلعٌ .

(٤) ذكر ابن قدامة فى المغنى ٦٠٦/٧ إنها إذا كانت حاملاً فلها النفقة والسكنى بإجماع أهل العلم لقوله تعالى : «اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم» الآية وإن كانت حائلاً فلها السكنى وهو قول مالك والشافعى ورواية عن أحمد وقول فقهاء المدينة السبعة ولكن لا نفقه لها : وذهب أحمد فى أرجح الروايتين وداود إلى أنه لا نفقة لها ولا سكنى . وذهب الحنفية إلى أنه لها النفقة والسكنى .

الاطلاق وهما متنافيان ، فإن قَصد به الوجه الأول لم يصح لما بيناه من استحالة اعتقاد ذلك وأن قَصد به التخيير فهو صحيح لا إشكال فيه إلاَّ أن أصحابه متفقون على المنع منه ، ولا يختلفون فى أنه ليس من مذهبه القول بالتخيير فى مسائل الاجتهاد التى ذكر فيها الأقوال المختلفة حتى لا يعرف عن أحد من فقهائهم تجويز هذا المذهب عليه ، وليس هذا القول كالقول بأن كل مجتهد مصيب ، لأن كثيراً من أعيان فقهائهم والمحصِّلين منهم أضافوا إليه هذا المذهب . فأما القول بالتخيير فلا يحكيه أحد منهم وإنما هو شيىء يجوِّزه عليه من يميل إلى مذهبه من شيوخنا المتكلمين ويتعلق بما يمرُّ به من لفظة تحتمل ذلك لا أنه يحكيه عنه . وما يجرى هذا المجرى لا يجوز إضافته إليه لاسيَّما والكلام فى مسألة القولين مع أصحابه ، والكل منهم منكر لذلك فقد بطل أن تكون إضافة القولين إليه محمولة على هذا الوجه على طريقة أصحابه قاطبة .

وإن أرادوا به أنه اعتقد فيها أن كلا القولين يجوز أن يكون موجبهما حكماً فى المسألة من غير قطع على أحدهما ، أو بأن يقطع على واحدٍ منهما لا على سبيل التعيين ، فإطلاق ذلك واستعمال هذه العبارة فيه لا يصح لما بيناه من أن وصف الحكم بأنه مذهب للإنسان وقول له على سبيل الاطلاق وجوباً كان أو تحليلاً أو تحريماً يفيد الاثبات دون الجواز . فمن استعمل هذه العبارة بمعنى التجويز كان مخطئاً ، وإذا كان هذا هكذا علمنا أن وصف القولين المفيدين لحكم ونفيه أو لحكميم متنافيين بأنهما مذهبان للشافعى فى مسألة واحدة لا يصح من حيث لا يخلو ذلك[1] من جهة المعنى أو العبارة .

فإن قال قائل : يجوز ــ مع اختلافنا فى المراد من[2] إضافة القولين إليه ــ أنْ لا يختلف فى أنه لا يجوز أن يكون المراد بذلك اعتقاد حكم ونفيه أو اعتقاد

(١) أى لا يخلو عن فساد من جهة المعنى وهو كونهما متضادين ، أو من جهة العبارة حيث أنها قاصرة عن الدلالة على المراد والواقع :

(٢) (من) إضافة من المحقق .

حكمين متنافيين فى مسألة واحدة وإنما هو عبارة عن اعتقادهما على الوجه الذى يمكن ويصح ، وإذا كان ذلك كذلك فيما نذهب إليه لا يمكن القدح فيه من جهة المعنى ، وإذا بيِّنا أن المراد بالعبارة معنى يصح اعتقاده وأنا قد أخبرنا أن نعبِّر عن ذلك بهذه العبارة لم يكن علينا اعتراض فيما نختاره من العبارات(١) .

قيل له :ليس الأمر كما ظننته لأنكم إذا أشرتم بما تذهبون إليه من القولين إلى معنى يصح اعتقاده ثم عبَّرتم عنه بعبارة لا تصلح له وتفيد خلافه كنتم مخطئين فى استعمالها والعدول بها عن موضعها ، ومن عبَّر عن معنى صحيح بعبارة لا تصلح له وهى موضوعة لغيره لم يخرج من حيث قصد بها معنى صحيحاً عن كونه مخطئاً فى العبارة .

فإن قال : لمَ قلتم إن هذه العبارة فاسدة ومستعملة فى غير موضعها ؟

قيل له : لما بيَّناه فيما تقدم من أن وصف الانسان بأن مذهبه تحليل شىء أو تحريمه أو وجوبه يفيد الاثبات دون التجويز ، فمن استعمل هذه العبارة بمعنى التجويز فقد استعملها على وجه لايصح وأخطأ فى استعمالها عن موضعها ، لأن أحد الأقسام التى تفسد بها العبارة أن يُعبَّر عن التجويز الذى هو من قبيل الشك بعبارة موضوعة للإثبات الذى هو من قبيل القطع ، وصحة المعنى المقصود بالعبارة * لايخرجها عن أن تكون فاسدة وأن يكون مستعملها مخطئاً فى استعمالها إذا عدل عن موضعها ولهذا نقول : إن من وصف الله تعالى بأنه جسم ويريد به أنه قائم بذاته إنه مخطىء من جهة العبارة وإن كان المعنى صحيحاً من حيث

---

(١) الأصل فى المتكلم أن يتكلم بكلام مفهوم جارٍ به على أصول العربية ولا يجوز له العدول عن ظاهره ، ويستعمل المجازات إلا لغرض وجيه مع الاحتراز عن كل ما يوقع فى اللبس . وإلا يصبح الكلام إلغازاً . وإلا لغاز بتنافى مع الفصاحة .
ومن سلك غير هذا الطريق فى التعبير عن مايعتقده مع القدرة عليه يوجه له الانتقاد واللوم

* بداية اللوحة (٢٠٢)

كانت هذه العبارة موضوعة لما يكون طويلاً عميقاً ومفيدةً لذلك . وقد علمنا أيضاً أن قائلاً لو قال : التوجه إلى بيت المقدس ، دين لله تعالى[١] ، وهو يريد أنه كان ديناً فى وقت من الأوقات كان مخطئاً فى استعمال هذه العبارة وإن كان المعنى الذى يقصده بها صحيحا من حيث كان اطلاقها يفيد ماهو دين فى الوقت إلى مانسخ ، وإذا كان هذا هكذا صحَّ ما قلناه من أن من يثبت القولين وإن ذهب فى ذلك إلى معنى صحيح فإنه لايخرج عن كونه مخطئاً من جهة العبارة .

فإن قال : إنما كان من يصف الله تعالى بأنه جسم ومن يصف التوجه إلى بيت المقدس بأنه دين الله تعالى مخطئاً من جهة العبارة ، لأن العبارة الأولى لغوية ، وهى فى اللغة موضوعة لما كان طويلاً عريضاً عميقاً لا لما كان قائماً بذاته والأخرى شرعية . وهى فى الشريعة موضوعة لما كان واجباً على المكلف . وإذا استعملها المستعمل فى غير هذين الوجهين كان مخطئاً من حيث عدل بهما عن موضعهما ، وليس هكذا ما نقوله فى مسألة القولين ، لأن وصف المذهب بأنه مذهب وقول للإنسان ليس بلغوى ولا شرعى . وإنما هو مستعمل على سبيل المواضعة والاصطلاح بعد تقرر اللغة . فإذا اصطلحنا على استعمال هذه العبارة فى معنى صحيح لم يمنع من ذلك مانع .

قيل له : هذه العبارة وإن لم تكن لغويَّة ولا شرعيَّة إذا استعملت بمعنى الاعتقاد فإنها عرفية ، لأن طبقات العلماء من الفقهاء والمتكلمين على اختلاف مذاهبهم قد تعارفوا فى جعل هذه العبارة اسماً للاعتقاد المخصوص ، وهو ما يتناول إثبات الحكم على ما[٢] بيناه . وإذا كانت هذه العبارة اسماً لما ذكرناه من طريق العرف ، فمن يعدل بها عن هذا الموضوع يكون مخطئا ، كما أن من يعدل بالاسم اللغوى أو

(١) قول القائل إن الله تعالى جسم وإن كان يقصد كونه قائماً بنفسه ، وقوله أيضا التوجه إلى بيت المقدس دين لله تعالى وإن كان يقصد أنه كان ثم نسخ يتنافى مع الوضوح والفصاحة لأنه يتبادر من العبارة غير الواقع فهى موهمة وموقعة فى اللبس الذى ينبغى أن يتنزه عنه العقلاء .

(٢) سقط فى المخطوطة (ما) .

الشرعى عن موضوعه يكون مخطئاً . يبين صحة هذا أن العرف أقوى من اللغة ، لأن الاسم إذا كان فى موضوع اللغة يفيد أمراً وفى موضوع العرف يفيد أمراً آخر وجب حمله على مقتضاه عرفاً لا لغة من حيث كان العرف طارئاً على اللغة[1] . وهذا يبين سقوط هذا السؤال .

فإن قال : لمَ لا يجوز أن يكون المراد بإثبات القولين أنه قد ذكر كلَّ واحدٍ منهما وبيَّن طريقة الاجتهاد فيهما ولم يذكر ما يدل على ما يختاره منهما فيصفهما بأنهما قولان له من حيث ذكرهما على هذا الوجه ؟

قيل له : هذا لا يصح من وجهين ، أحدهما : إن ذلك يؤول عند التحقيق إلى التجويز وقد بيَّنا ما فيه . والثانى : إن صورة القولين إذا كانت هذه لم يحصل له قول واحد فى المسألة ، فكيف يقال إنه يقتضى ثبوت قولين إلا أن يكون هناك دلالة على أنه يقول بأحدهما لا محالة ، فيقتضى ذلك ثبوت قول واحد لا على سبيل التعيين .

فإن قال : إذا جاز وصف الحاكم بأن له حكمين فى الحادثة إذا كان قد حكم بأحدهما فى وقت وحكم بالآخر فى وقت آخر ، فلمَ لا يجوز أن يقال : إن للمجتهد قولين فى المسألة إذا كان قد قال بأحدهما فى وقت وقال بالثانى فى وقت آخر[2] .

---

(١) ذهب جمهور الأصوليين فى مقدمات كتبهم إلى أن اللفظ إذا دار بين الحقيقة اللغوية (الوضعية) والحقيقة العرفية ولم توجد قرينة تدل على أن اللغوية هى المرادة يحمل اللفظ على الحقيقة العرفية ، لأنها صارت هى المتبادرة للذهن عند السماع دون الحقيقة اللغوية سواء أكانت العرفية خاصة أم عامة . وينظر فى ذلك المستصفى ص ٢٧٤ وشرح الكوكب المنير ١ / ٢٩٩ والتمهيد للأسنوى ص ٢٠٣ واللمع ص ٦ وشرح تنقيح الفصول ص ١١٢/٤٤ والقواعد والفوائد الأصولية للبعلى ص ١٢٣ والوصول إلى الأصول لابن برهان ١١٧/١ والمعتمد ٣٢٤/١ .

(٢) وذلك مثل قول عمر رضى الله عنه فى المسألة المشتركة «تلك على ما قضينا وهذه على ما نقضى» كما أخرج ذلك عنه البيهقى فى السنن الكبرى ١٥٥/٦ وعبد الرزاق فى المصنف ٢٤٩/١٠ . وكقول على رضى الله عنه فى بيع أمهات الأولاد « كان =

قيل له : لا يصح أن يوصف الحاكم بأن له حكمين فى الحادثة على الوجه الذى ذكرته ، وإنما يقال : إنه حكم بحكمين مختلفين فى حادثة واحدة فى وقتين ، فإذاً لافرق بين الحاكم وبين المجتهد فى ذلك . فهذه الجملة قد تبين بها ما يعترض الأقسام الثلاثة التى حكيناها ، وكذلك الكلام على المثال المذكور فى هذا الباب ، لأن من يعتقد فى زيد وعمرو أنهما يجوز أن يكون أخوين * له أو يعتقد فى أحدهما ذلك من غير تعيين لايصح وصفه بأنه يثبتهما أخوين له أو يعتقد ذلك على الإطلاق .

فإما الوجه الأول الذى حكيناه عنه وهو أن من ينكر إثبات القولين إن أنكر ذلك من حيث يدعى أن ذكرهما فى المسألة على سبيل التجويز دون القطع لا فائدة فيه فإنه لا يصح ، لأن للمجتهد أن يبين طريقة المسألة وما تحمله من الأحكام ويفصل بين ذلك وبين مالا تحتمله ليكون قد قرَّب استنباط حكمها على الناظر فهو صحيح . ومن ينكر إضافة القولين إلى المجتهد فى مسألة واحدة فإنه لا يسلك هذه الطريقة ، وإن سلكها كان مخطئاً[1] ، فالاشتغال بهذا الوجه وبيان صحته لا فائدة فيه ، لأنه لا يتعلق بموضع الخلاف ولا يعتمد عليه من يحصل ممن ينكر القولين .

فاما المنع من سلوك هذه الطريقة بأن فيه ضرباً من اللَّبس من حيث يؤدى إلى أنْ لا يتْميز الثابت من الحكم عن الجائز . فإن تعلق به متعلق لم يجز أن ينفصل عنه

=رأيى ورأى أمير المؤمنين أن لاتباع أمهات الأولاد وأرى الآن بيعهن » على مافى مصنف ابن أبى شيبة ٤٣٦/٦ والسنن الكبرى للبيهقى ٣٤٣/١٠

* بداية اللوحة (٢٠٣)

(١) اى كان مخطئا من حيث أن اختيار العبارة لم يكن صواباً . وإلاَّ من حيث المعنى فقد وقع لعمر بن الخطاب رضى الله عنه فى تعيين ستة أهل الشورى دون القطع بواحد منهم ، بمعني ان كلَّ واحد من هؤلاء الذين عيَّنهم صالح للإمامة دون غيرهم ، وكذلك ذِكْرُ المجتهد قولين و/ترك ما سواهما يدل على تجويز كل واحد من القولين دون ماسواهما فيبقى الاعتراض عليه من جهة العبارة حيث أنها ظاهرها لا يشعر بمراده ، والله أعلم .

بما ذكره من الاستشهاد فى ذلك بأن الله تعالى جعل بعض القرآن متشابها وبعضه محكما وبعضه مبيّنا وبعضه مجملاً ، لأن من دلت الدلالة على حكمته وعلمه بالمصالح إذا وجد فى كلامه ما يجرى هذا المجرى لم يحصل فيه اللّبس وإيهام الخطأ من حيث يعلم أنه تعالى لا يريد إلاَّ الصحيح ، وليس هكذا كلام من يجوز عليه الغلط والسهو والنسيان والخطأ فحمل ما يجرى هذا المجرى من كلام من ليس بمعصوم من الناس على كلام الله تعالى لايصح فهو استشهاد فى نهاية البعد(١) .

وأما ما ذكره من الاستشهاد فى ذلك بما روى عن الصحابة فى الأختين المملوكتين فهو دلالة لنا ، لأنهم لما قالوا فيهما أحلتهما آية وحرمتهما أخرى لم يقولوا إن لنا قولين فيهما ، أحدهما التحليل والآخر التحريم . ولا قالوا إن لله فيهما حكمين ، أحدهما التحليل والآخر التحريم ، ولم يريدوا بما قالوه إن فيهما حكمين ، وإنما أرادوا بذلك أن الآيتين لما تساوى ظاهرهما احتيج إلى دلالة أخرى يرجع إليها فى المراد بهما . فأما الحكمان فالثابت منهما أحدهما عندهم والأشهر عنهم هو الحظر ، كما روى ذلك عن على عليه السلام وغيره(١) وقد ثبت أنهم نسبوا التساوى إلى الظاهرين لا إلى الحكمين ، وهذا يبين صحة ما نذهب إليه من إبطال القولين .

---

(١) تأويل كلام البشر إذا كان يلزم من إبقائه على ظاهره الجمع بين الضدين واجب بل هو أهون من تأويل كلام الله سبحانه وتعالى . لأن فى تأويل كلام الله سبحانه إخضاعا له للمقاييس العقلية وإلى ما يجوز عقلاً ومالا يجوز . والعقل قد لايرتقى لإدراك بُعد الإلهيات .

(٢) سئل على رضى الله عنه عمن وطأ إحدى الأختين المملوكتين هل يطأ الأخرى فقال : لاحتى يخرجها من ملكهْ . وقال فى ذلك عبارة أخرى وهى « ولست أفعله أنا ولا أهلى » وعن عثمان رضى الله عنه « أما أنا فما أحب أن أفعل ذلك » وعن ابن عمر رضى الله عنه « لايقع على الأخرى ما دامت التى وقع عليها فى ملكه » وعن الحسن « كان يعجبه أن لايغشاها حتى تخرج عنه هذه التى غشى فى ملكه » وعن الشعبى وابن سيرين « يحرم من جمع الاماء مايحرم من جمع الحرائر إلا العدد » . قال على لمن فعل هذا « لو كان لى عليك سبيل ثم فعلت ذلك لأوجعتك » كل هذه الآثار موجودة فى مصنف ابن أبى شيبة ١٦٨/٤ – ١٧١ .

وأما قوله إن المنكر لذلك إن خالف فى المعنى فقد بيَّنا صحته وإن خالف فى العبارة ، فهذه العبارة إذا لم تكن لغوية ولا شرعية لم يمتنع أن يعبَّر بها عما يصح من المعانى إذْ لا حجر فى العبارات وأنه غير مستمر لما بيَّناه فيما تقدم ، وهو أن هذه العبارة وإن لم تكن لغوية ولا شرعية فهى عرفية . والعرف أقوى من اللغة[1] ، فلا يجوز استعمالها فى غير موضعها فى العرف والعدول بها عن ذلك .

وقوله : إن ليس فى العبارات حجر فإنه لا يصح على الإطلاق ، لأن ما يجرى هذا المجرى من العبارات ففى استعمالها فى غير موضعها أعظم حجرٍ أو الواجب عند الإطلاق حملها على موضعها ، ولهذا حمل الفقهاء العبارات المستعملة فى الإيمان على موضعها فى العرف فلو أن قائلاً قال لم يجب حملها على العرف ، وليس فى العبارات حجرٍ لكان عادلاً عن الطريقة المستقيمة ، ولا يمكن أن يقال إنَّ العرف الذى تعتبرونه فى هذا الباب * إن أردتم به عرفكم فإنه لا يكون حجة علينا ، إذْ لا يمتنع أن يكون لنا عرف كما[2] أن لكم عرفاً ، لأنا نريد بذلك عرف كافة العلماء فى هذا الباب فيما يتعلق بالعقليات والشرعيات قبل حدوث مسألة القولين : وهذه الجملة قد تبَين بها ما يجب تصوره فى هذه المسألة .

فصـــل

قال : ومما يتصل بالمسألة التى تقدمت الكلام فى التخريج على المذهب ، وبيان ما يصح من ذلك وما لا يصح[3] .

---

(١) أى أن الحقيقة العرفية أقوى من الحقيقة الشرعية إذا لم توجد قرينة ترجح أحدهما

* بداية اللوحة : ٢٠٤ .

(٢) فى المخطوطة (كمان) والنون زائدة .

(٣) قد يعبر بعض الأصوليين عن هذه المسألة بلازم المذهب هل هو مذهب لصاحب المذهب . والأكثر على أنه ليس مذهباً له على الإطلاق ، ولذلك ذكروا صوراً . فما يغلب على الظن أن المجتهد لو حكم فيما سكت عنه بحكم لحكم بمثل ما حكم فيه جعله مذهباً له . وينظر ما يتعلق بالتخريج على المذهب التبصرة لأبى اسحاق الشيرازى ص ٥١٧ والتمهيد لأبى الخطاب ٣٦٦/٤ واللمع ص ٧٥ وشرح اللمع ١٠٨٤/٢ ، وجمع الجوامع مع البنانى ٣٦٠/٢ ، وشرح الكوكب المنير ٢٩٩/٤ والمعتمد ٨٦٥/٢ والمحصول ٥٢٣/٢/٢ ونهاية السول مع البدخشى ١٥٤/٣

والأصل فى هذا الباب أنا قد بيَّنا فيما تقدم أن وصف المذهب بأنه مذهب للانسان عادة من طريق العرف عن كونه معتقداً له ، وذلك إنما يثبت من طريق القطع أو من جهة الحكم . **فالأول** : أن يُعلم كونه معتقداً لذلك ضرورة أو بطريق من طرق العلم . **والثانى** : أن يحصل من جهته الإظهار لذلك بأن ينص عليه قولاً أو يذكره فى تصنيفه ، لأن العلماء أجروا ما يوجد فى التصنيف ، مجرى ما يظهر بالقول فى باب الإضافة إلى صاحب المذهب . وإذا ثبت هذا فالحكم الذى يضاف إلى المجتهد أنه مذهب له إذا لم يكن طريقه العلم والقطع فلا بدَّ من كونه منصوصاً عليه من جهته أو جارياً مجرى المنصوص على سبيل التفصيل ، فهو الذى يصح وصفه بأنه صريح المذهب ، وما يكون منصوصاً عليه على سبيل الجملة أو فى حكم المنصوص فهو الذى يصح إضافته إليه تخريجاً على المنصوص عليه تصريحاً ، وذلك لايخرج عن أقسام : أما أن ينص على الحكم بلفظ يشتمله ويشتمل غيره أو يعلقه بعلة توجد فى غيره والمعلوم من حاله أنه لايرى تخصيص العلة ، أو ينص فى الحادثة على حكم وتكون الحال ظاهرة فى أن لافصْل بينه وبين حكم آخر فى الشريعة ظهوراً لايجوز أن يقع فيه الاشتباه[1] .

ففى هذه الأقسام الثلاثة يجوز أن يُخَرَّج ما لم يذكره على المذهب الذى ذكره

وروضة الناظر ص ٣٧٩ والوصول إلى الأصول لابن برهان بتحقيقنا ٣٥٧/٢ .

(١) ذكر المصنف ثلاث صور يجوز فيها التخريج على المذهب وكذلك فعل أبو الحسين فى المعتمد ٨٦٥/٢ . ومثَّل أبو الحسين للصورة الأولى بأن يقول المجتهد : « الشفعة لكل جار » . فمعظم الأصوليين لا يرون أن هذا من التخريج بل هو من القول الصريح ، ولذا لا أظن أن فيه خلافاً . ومثَّل أبو الحسين للصورة الثانية بقول المجتهد : « النية واجبة فى التيمم لأنه طهارة عن حدث » ولم يشترط بعض الأصوليين كونه لا يرى تخصيص العلة منهم أبو الحسين وأبو الخطاب وابن النجار فى شرح الكوكب وابن قدامة والطوفى فى المختصر ص ١٨١ وابن تيمية فى المسودة ص ٥٢٥ . ومثل للثالث أبو الحسين بقول المجتهد « الشفعة لجار الدكان » فيكون جار الدار مثله . وقال بهذه الصورة أبو الخطاب فى التمهيد وابن السبكى فى جمع الجوامع ٣٦٠/٢ والرازى فى المحصول والأسنوى فى نهاية السول وابن قدامة فى الروضة . ونقله فى شرح الكوكب عن الخرقى والأثرم وابن حامد وابن مفلح .

فيضاف إليه ويجعل مذهباً له ، وما عدا هذه الأقسام مما لايعلم كون المجتهد معتقداً له ، ولم يحصل من جهته نص عليه ، ولا ما يجرى مجرى النص على تفصيل أو جملة فإنه لايصح إضافته إليه على سبيل التخرج مثل أن ينص على حكم فى المسألة ويذكر فى ذلك طريقة من الاجتهاد يمكن إلحاق حكم آخر به فى تلك الطريقة ، ويمكن أن يفصل بينهما من وجه آخر فلا يجوز فيما يجرى هذا المجرى أن يخرج الثانى على الأول ويضاف إلى من قال به ، وكذلك إذا كانت طريقة المجتهد فى حكم المسألة مما يغلب على الظن أنه لو استفتى فى الحادثة لأفتى فيها بحكم مخصوص فإنه لايجوز إضافته إليه وجعله مذهباً له على سبيل التخريج[1] .

فإن قال قائل : ما الذى يدل على صحة ما قلتموه فى هذا الباب ؟ .

قيل له : ما بيَّناه من أن إضافة المذهب إلى الانسان يفيد كونه معتقداً له وإذا لم يكن ذلك مما يُعلم منه ضرورةً أو بطريق من طريق العلم فإنه لابُدّ من أن يحصل كم جهته بما يصح معه إثبات ذلك من طريق[2] دون القطع ، وذلك لايخرج عن الأقسام التى ذكرناها . فأما إذا ألحق بما ذكره ما لم يذكره ولاهو فى معنى ما ذكره بأن بأن يكون قد ذكر علةً تجمعهما أو لفظاً يشملهما أو الشرع مانعاً من التفرقة بيهما على وجه لايلتبس الحال فيه فيحكم لأجل ذلك بإنه لم يقل بأحدهما إلا وهو قائل بالآخر من حيث يقتضى ذلك ظاهر حله فى العلم والدين وإذا[3] وإمكن الفصل بينهما ، فلا وجه هناك يقتضى إضافته إليه وجعله مذهباً له ، وهذا

---

(١) أضاف ابن النجار فى شرح الكوكب المنير ٤/٤٩٧ أن فعل المجتهد ومفهوم كلامه مذهب له ونقل أنه اختيار الخزقى وابن حامد وإبراهيم الحربى وخالفهم فى ذلك أبو بكر عبدالعزيز . وذكر ابن السبكى نكتة لطيفة لم أجدها عند غيره وهو ينبغى = أن ينص أن هذا الحكم مخرج على قول الإمام فلا يدمج فى جملة أقواله . وقد منع من التخريج على أقوال صاحب المذهب الشيرازى فى كتبه . ولكن من نقاشه لأدلة خصمه يظهر بأنه يقول بالتخريج إذا قطع أنه لا فرق بين المسألتين كقول المجتهد : «لا شفعة فى الدار» يلحق به البستان والحانوت والأرض على مافى التبصرة ص ٥١٧ .

(٢) توجد كلمة مطموسة يصعب قراءتها يصح المعنى بدونها .

(٣) (إذا) إضافة من المحقق لعدم صحة العبارة بدونها .

لاإشكال فيه .

فإن قال : إذا جاز أن * يوصف ما يثبت بالقياس والاجتهاد بأنه قول أو دين لله تعالى أو لرسوله صلى الله عليه (وسلم) وإن لم يكن ورد عن الله تعالى نص فيه على تفصيل أو جملة ولا عن الرسول صلى الله عليه (وسلم) فلمَ لايجوز أن يضاف الحكم إلى المجتهد تخريجاً وإن لم ينص عليه على جملة أو تفصيل(١) .

قيل له : وصف ما يثبت من طريق القياس والاجتهاد بأنه قول لله تعالى ولرسوله صلى الله عليه (وسلم) فإنه لا يصح وأما وصفه بأنه دين لهما فهو جائز ، والوجه فيه أن ذلك إنما ثبت بما وضعه الله تعالى أو رسوله من الدلالة عليه وبأمرهما به وإيجابهما له صحَّ وصفه بذلك ، لأن الدين عبارة عما أمر به المكلف وأوجب عليه ، وليس هكذا حكم المجتهد ، لأن إضافته المذهب والقول إليه على هذا الوجه لايصح ولاوجه لإضافة ذلك إليه سوى ما بيناه

---

* بداية اللوحة : ٢٠٥ .

(١) لم يبين المصنفِ هنا من يقول أن ما يثبت بالاجتهاد والقياس يطلق عليه أنه قول الله . كما ذكر هذا الاعتراض الشيرازى فى التبصرة ولم ينسبه ، ولبعد هذا القول لم يشر إليه أبو الحسين فى المعتمد . ولكن ذكر بأن جماعة يطلقون عليه أنه دين لله . وقد أفرد أبو الحسين فى المعتمد ٧٦٦/٢ هذا بمسألة وتابعه أبو الخطاب فى التمهيد ٤٦٦/٣ .
وذكر أبو الحسين أن القياس مأمور به ودين ونقل الخلاف فى تسميته ديناً عن أبى الهذيل وعلل ذلك لأن اسم الدين يقع على ما هو ثابت مستمر . ونقل عن أبى على أنه يصف ما كان واجباً فقط بأنه دين دون ما كان ندباً . ونقل عن قاضى القضاه أنه يصف ما كان واجباً ومندوباً بذلك .

مسـألـة

قال : اختلف أهل العلم فى جواز الاجتهاد فى عصر النبى عليه السلام(1) .

فمنهم : من منع ذلك ولم يفصل بين كون المجتهد بحضرته وبين كونه غائباً عنه .

---

(1) ذكر الرازى فى المحصول ٢/٣/٢٥ ووافقه الشوكانى فى إرشاد الفحول ص ٢٥٧ أن هذه المسألة لا ثمرة لها فى الفقه الاسلامى حيث أنها تقوم مقام التواريخ لأن اجتهاد الصحابى فى عصره صلى الله عليه وسلم إن بلغ الرسول وأقره عليه كان حجة لأنه أصبح سنة تقريرية ، وإن بلغه ولم يقره أو لم يبلغه لم يكن حجة على الصحيح

وبعض الأصوليين كالشيرازى فى اللمع ص ٧٥ وفى شرح اللمع ١٠٨٩/٢ وفى التبصرة ص ٥١٩ وإمام الحرمين فى كتاب الاجتهاد من كتاب تلخيص التقريب ص ٧٣ فرضوا المسألة فى حالة حضوره ولم يتعرضوا لمن غاب عنه صلى الله عليه وسلم . وقد حكى ابن النجار فى شرح الكوكب المنير ٤٨٢/٤ نقل الاجماع على جواز الاجماع للغائب عن الأستاذ أبى منصور ، ونسبه معظم الأصوليين للجمهور ونسب معظمهم الخلاف فى الجواز لشذوذ من الفقهاء والمتكلمين كما فعل المصنف هنا .

وينظر أقوال العلماء فى المسألة فى : الأحكام للآمدى ١٧٥/٤ والوصول إلى الأصول لابن برهان بتحقيقنا ٣٧٦/٢ والبرهان ١٣٥٦/٢ والمنخول ص ٤٦٨ والمعتمد ٧٢٢/٢ ، ٧٦٥ والمستصفى ص ٤٨٢ ونهاية السول مع البدخشى ١٩٦/٣ وجمع الجوامع مع البنانى ٣٨٧/٢ والمسودة ص ٥١١ وشرح تنقيح الفصول ٤٣٦ وروضة الناظر ٣٥٤ والأحكام لابن حزم ٦٩٨/٢ فواتح الرحموت ٣٧٤/٢ ، تيسير التحرير ١٩٣/٤ ، التمهيد لأبى الخطاب ٤٢٣/٣ والإبهاج ٢٥٢/٣ . ومنتهى ابن الحاجب ص ٢١٠ .

ومنهم : من أجاز ذلك ولم يفصل بين الحالين[1] .

ومنهم : من فصل بينهما فذهب إلى أن الغائب عنه كان له أن يجتهد ولم يكن ذلك لمن كان بحضرته[2] .

---

(١) كثير من الأصوليين كالامدى وابن الحاجب وابن السبكى فى جمع الجوامع ذكرو اختلافاً فى الجواز ، ثم اختلافاً فى الوقوع بين من يقولون بالجواز . والمصنف هنا دمج الأمرين . وإن كان من ظاهر أدلته يريد الاختلاف فى الوقوع ، لأن من خالف فى الجواز شرذمة لا يعبأ بقولها .

(٢) القائلون بجواز الاجتهاد لمن عاصر النبى صلى الله عليه وسلم اختلفوا فى الوقوع على أقوال كثيرة ذكر منها المصنف ثلاثة أقوال وأشار لقول رابع وهى :

أ – لا يجوز للغائب وللحاضر مطلقاً وهو منسوب لقلة ونسبه محقق شرح الكوكب لأبى الخطاب والجبائين وهو خطأ .

ب – يجوز مطلقاً للغائب والحاضر . وارتضاه الشيرازى فى كتبه . ونسبه ابن قدامة فى الروضة لأكثر الشافعية وارتضاه ابن برهان فى الوصول إلى الأصول وابن السبكى فى جمع الجوامع والإبهاج والبيضاوى فى المنهاج . ونقله أبو الخطاب عن أبى يعلى .

جـ – يجوز لمن كان غائباً أو يتعذر عليه استفتاء الرسول صلى الله عليه وسلم لضيق الوقت وبهذا القول قال الأكثرون ونسبه أبو الحسين وأبو الخطاب لأبى هاشم ولإحدى روايتى أبى على الجبائى وارتضاه أبو الحسين . واختاره الغزالى فى المنخول والمستصفى ، ولكن اشترط فى حضرته عدم وجود ، المنع . واختاره إمام الحرمين فى البرهان . وقال فى تلخيص التقريب يجوز عقلاً بالنسبة للحاضر ولكن لم تقم دلالة شرعية على الوقوع . ونقله الشوكانى عن ابن الصباغ والقاضى عبد الوهاب ، وقال نقله إلكيا الهراسى عن أكثر الفقهاء .

ء – يجوز فى غيبته للقضاة والولاة فقط .

هـ – يجوز فى الغيبة مطلقاً ويجوز فى حضرته بإذنه على خلاف بينهم فى كون الإذن صريحاً أو يكفى عدم المنع وارتضاه ابن قدامه واختاره أبو الخطاب ونسبه للحنفية .

و – التوقف فى الحضور فقط . نقله أبو الحسين عن قاضى القضاة عبد الجبار .

ز – التوقف فى الغيبة وعدم القول به فى الحضور ، ونقل فى المعتمد ٢/٧٢٢ عن قاضى القضاة فى الشرح : « قال أبو على فى كتاب الاجتهاد لأدرى هل كان يجوز لمن غاب عن النبى صلى الله عليه وسلم فى عصره أن يجتهد أم لا ، لأن خبر معاذ من أخبار الآحاد » .=

والأول : ذهب إليه شرذمة من الفقهاء ونفر من المتكلمين . وذهب إلى **الثانى** بعض الفقهاء والمتكلمين ، وقد ذكر ذلك شيخنا أبو عبد الله عن محمد ، وذكر عنه أن النبى صلى الله عليه (وسلم) أمر بالاجتهاد بحضرته عمرو بن العاص(١) فى بعض الحوادث(٢) . **والقول الثالث هو** الذى يذهب إليه من يقول بالاجتهاد من جمهور المتكلمين والفقهاء ، وهو قول شيخينا أبى على وأبى هاشم رحمهما الله وإن كان قد مرَّ لأبى على فى كتاب الاجتهاد مايقتضى التوقف فى ذلك .

واحتج من ذهب إلى القول الأول بوجوه :

(**الأول**)(٣) : إن الاجتهاد طريقه غالب الظن فلا يجوز أن يكون للظن حكم مع التمكن من العلم وفى عصر النبى صلى الله عليه (وسلم) كان الناس متمكنين من العلم من طريق النص ، وهذا يمنع من أن يكون للاجتهاد حكم فى تلك الحال .

(**الثانى**) : إن تجويز ذلك يؤدى إلى الاستغناء عن النبى صلى الله عليه (وسلم) فى تلك الأحكام التى يتوصل إليها بالاجتهاد .

(**الثالث**) : إنه كان ورد التعبد به ووقع استعماله لوجب أن ينقل ذلك نقلاً شائعاً يقع العلم به ، كما أن الصحابة لما تعبدوا بذلك ووقع منهم العمل به(٤) نقل

= ح - ذهب الآمدى وتابعه ابن الحاجب إلى أنه يجوز عقلاً ووقع ظناً .

ط - ذهب ابن حزم فى الأحكام إلى منعه فيما يثبت فرضاً أو تحريماً أو حداً واستدل على ذلك بتخطئة أبى السنابل فى اجتهاده فى حكم الحامل المتوفى عنها زوجها أنها تعتد بأربعة أشهر وعشراً ويجوز فى مثل اجتهاد الصحابة فى السبعين ألفاً الذين يدخلون الجنة ووجوهم كالقمر .

(١) هو عمرو بن العاص بن وائل السهمى القرشى الصحابى الجليل اشتهر بالذكاء ، أسلم سنة ثمان ، ولاه النبى صلى الله عليه وسلم غزوة ذات السلاسل واستعمله على عُمان كان من أمراء الأجناد فى زمن عمر بن الخطاب . وهو فاتح مصر وأميرها والعالم بأحوال أهلها حق العلم . توفى سنة ٤٣ هـ عن عمر يقارب التسعين عاماً . له ترجمة فى الإصابة ٤/٦٥٠ .

(٢) الأثر سبق تخريجه وهو ضعيف الإسناد .

(٣) رقمت هذه الوجوه لتتناسب مع أجوبتها التى أوردها المصنف مرقمة .

(٤) أى تعبد الصحابة بالاجتهاد وعملوا به بعد وفاته نقل عنهم نقلاً متواتراً يوجب العلم

ذلك نقلاً يوجب العلم[1] .

ومن ذهب إلى القول الثانى : فإنه احتج بأخبار رُيت فى ذلك وهى : إن النبى صلى الله عليه أمر عقبة بن عامر وعمرو بن العاص بأن يجتهدا فى بعض الحوادث بحضرته وقال لهما : « إن أصبتما فلكما عشر حسنات وإن أخطأتما فلكما حسنة واحدة »[2] وروى أيضاً أنه أمر غيرهما بمثل ذلك[3] .

ومن يذهب إلى القول الثالث : فإنه يعتمد فيه أن إثبات ذلك لايصح إلا بدليل يوجب العمل ، وقد ورد فيمن غاب عن النبى صلى الله عليه (وسلم) ما يدل على أنه كان متعبداً بالاجتهاد وهو خبر معاذ ، وهذا الخبر قد تلقاه العلماء بالقبول ، وليس هكذا وقوع الاجتهاد بحضرته وورود التعبد به إذا لم يثبت فيه دليل يفضى إلى العلم فوجب الفصْل بين الحالين ، وربما اعتمد فى ذلك بعض ما حكيناه عن الفرقة الأولى ، وهو أنه لو كان جرى بحضرته لنقل ذلك نقلاً شائعاً .

والذى يجب أن يحصل فى هذا الباب أن ورود التعبد فى الاجتهاد فى عصر النبى عليه السلام لمن كان بحضره أو كان غائباً عنه جائز من جهة العقل[4] ، إذْ لايمتنع تعلق المصلحة بذلك فى عصره وبحضرته كما تعلقت المصلحة به بعده ، فلا مانع

---

(١) استدل لهم الآمدى فى الأحكام ١٧٩/٤ بأن الاجتهاد مع وجود الرسول افتيات عليه . وكذلك بأن الصحابة كانوا يرجعون عند وقوع الحوادث إليه ولو كان جائزاً لم يرجعوا إليه .

(٢) تقدم تخريج الأثر . وسنده ضعيف وانظر التلخيص الحبير ١٨٠/٤ .

(٣) ومنه أمره سعد بن معاذ بالحكم فى بنى قريظة . ومنه اجتهاد أبى بكر رضى الله عنه فى حق أبى قتادة حيث قتل رجلاً من المشركين فأخذ سلبه غيره ، فقال أبو بكر فى الحديث المتفق عليه « لاها الله ، لا يعمد إلى أسد من أسد الله يقاتل عن الله وعن رسوله فنعطيك سلبه . فقال صلى الله عليه وسلم : صدق فاعطه إياه » . هذا فى حضرته ، وما فى غيبته أشهر .

(٤) لم يرتض أبو الحسين فى المعتمد ٧٢٣/٢ فى قاضى القضاة هذا ، فبعد أن نقله عنه قال : « والأولى أن يقال إنه لا يجوز لمن حضر النبى عليه السلام أن يجتهد من جهة العقل قبل سؤال النبى عليه السلام » .

يمنع من جوازه عقلاً . وما يدعونه * من المانع من ذلك ، وهو أنه يؤدى إلى الاستغناء عنه صلى الله عليه (وسلم) فقد دَلَّ الدليل على فساده ونحن نبيِّن ذلك ، فإذاً قد بان أنه لاوجه للمنع من جوازه .

فأما ورود التعبد به ووقوعه فموقوف[1] على الدليل ، وكذلك الفصْل بين من كان بحضرته صلى الله عليه (وسلم) وبين من كان غائباً عنه فهو موقوف أيضاً على الدليل .

فما دلَّ عليه الدليل من ذلك وجب أن يقطع به ، وما لم يدل عليه دليل فهو على أصل الجواز . وقد بيَّنا فيما تقدم الكلام فى صحة خبر معاذ وتلقى العلماء إياه بالقبول فإذا ثبت ذلك وجب أن يقطع على جواز الاجتهاد لمن كان غائبا عنه . فأما جواز ذلك لمن كان بحضرته فلم يدل عليه دليل مقطوع به[2] . فإن دلَّ دليل على نفيه وجب المنع منه قطعاً ، وإن لم يمنع منه دليل وجب التوقف فيه ، ولايبعد أن يستدل على نفيه بأنه لو كان ورود التعبد به بحضرته صلى الله عليه (وسلم) لوجب نقل ذلك على وجه يقع العلم به ، لأنه كان يجرى مجرى سائر الأصول الظاهرة التى تدعو الدواعى إلى نقلها ، فإذا لم يحصل النقل فى ذلك على وجه يوجب العلم وجب نفيه . وقد أومأ بعض شيوخنا إلى أن الواجب هو التوقف فى

* بداية اللوحة (٢٠٦) .

(١) فى المخطوطة (بذلك موقوف) وقال فى الهامش (أظنه فموقوف) وحذفت (بذلك) لإفسادها العبارة .

(٢) وعبَّر إمام الحرمين عن ذلك فى كتاب الاجتهاد من تلخيص التقريب ص ٧٦ بأنه لم تقم حجة شرعية فى تعبدهم وإن وردت لفظة شاذة أو محتملة للتأويل . وكافة متكلمى الأصوليين يدَّعون أن قواعد الأصول لا تثبت إلا بأدلة قطعية ، ومن هنا نفوا جواز وقوع الاجتهاد فى حضرة الرسول عليه السلام فقال الرازى فى المحصول : « لايجوز التمسك بخبر الآحاد فى مسألة علمية » . مع أن قصة اجتهاد أبى بكر واردة فى الصحيحين وكذلك قصة حكم سعد بن معاذ فى بنى قريظة . ودعوى الأصوليين هذه بعيدة عن الواقع لأنهم بنوا قواعد على أحاديث لم تصح فضلاً عن كونها متواترة .

هذه المسألة . واعترض دلالة من يستدل على وقوعه[1] أنه لو كان واقعاً لكان النقل به شائعاً بأن قال لايمتنع أن لايشيع النقل إذا لم يكثر وقوعه ولم يتكرر على وجه يظهر لأكثر الناس استعماله ولاسيما وهذا الباب مما لايتعلق حكمه بمن بعده فيقتضى ذلك أن ينقله السلف إلى الخلف .

قال : ولا يمكن أن يقال إن ذلك كان يتعلق بمن بعدهم من حيث يستدل به على جواز الاجتهاد لمن بعد النبى عليه السلام ، لأنه إذا كان الاجتهاد جائزاً لمن بحضرته فهو لمن بعده أجوز ، إذْ يمكن أن يعترض هذا بأنه يصح أن يعلم ورود التعبد بالاجتهاد فى عصره صلى الله عليه (وسلم) وبحضرته وإن لم يعلم كيفية ذلك عاماً أو خاصاً ، فلا يصح الاستدلال بجوازه لمن كان فى ذلك الوقت على جوازه لمن بعده . والوجه الذى ذكرناه لا يعترضه شىء من هذا الكلام ، لأنا لم نقل إنَّ من كان بحضرة النبى صلى الله عليه لو كان متعبداً بالاجتهاد لوجب أن ينقل نفس الاجتهاد فيقال : إنه إذا لم يكثر استعماله لا يمتنع أن لا ينقل ، وإنما قلنا أنه كان يجب أن ينقل التعبد به ، لأن التعبد بالاجتهاد أصل كبير من أصول الشرع . ومتى ورد ذلك عاماً من الله تعالى فلابد من أن يؤديه النبى صلى الله عليه (وسلم) أداءً شائعاً[2] . وهذا يوجب أن تدعوا دواع[3] إلى نقله ، ولايؤثر فى ذلك كون حكمه غير متعلق بمن[4] بعد النبى صلى الله عليه (وسلم) ، لأن ما يجرى هذا المجرى لابدَّ من أن يُنقل لتعلق حكمه بالمستقبل ، كما أن كثيراً من

---

(١) يوجد كلمة مطموسة لا يمكن قراءتها قدرتها (بوقوعه) .

(٢) جواز الاجتهاد فى عصره صلى الله عليه وسلم سواء فى حالة غيابه أو حضوره نقلت فيه حوادث كثيرة جداً ومعظمها فى غاية الصحة إسناداً فما نقل إن لم تتواتر بعض حوادثه لفظاً كحكم سعد بن معاذ فى بنى قريظة ، واجتهادهم فى فهم قوله صلى الله عليه وسلم : « لا يُصَلّيَن أحد العصر إلا فى بنى قريظة » فهي من المتواتر المعنوى ولذا فالذى تطمئن له النفس جواز الاجتهاد فى غيابه وحضرته إلاَّ أنه فى حضرته ينبغى أن يقيد بإذنه صلى الله عليه وسلم .

(٣) فى المخطوطة (دواعى) .

(٤) فى المخطوطة (لمن) وفى الهامش كتب الناسخ أظنه بمن .

الحوادث تنقل وإن لم تتعلق بمن وجد من بعد .

يبيّن صحة هذا أيضاً : إنَّ من الأحكام ما ينسخ ولم ينسخ ببدل يتعلق حكمه بالمستقبل . وقد نقل ورود التعبد به إلى نسخه[1] . فقد ثبت أنه لايمكن أن يعترض ما قلناه بأن حكمه إذا كان لا يتعلق بمن يوجد فى المستقبل لايمتنع أن لاينقل ، ويقرب عندى أن يقال إن التعبد بالاجتهاد لمن كان بحضرة النبى صلى الله عليه (وسلم) لايمتنع أن يكون قد ورد على سبيل التخصيص لا على سبيل الاطلاق والعموم ، وهو أن يأمر صلى الله عليه (وسلم) بذلك واحداً[2] بعد واحد فى حوادث مخصوصة ، فيكون لمن أمره بذلك أن يجتهد فى تلك الحادثة بعينها عند أمره دون ماسواها على ماوردت الأخبار به ، ولايعترض هذا الوجه ما اعترضنا به قول من يذهب إلى ورود التعبد به على سبيل العموم والاطلاق ، لأن ذلك إذا لم يكن التعبد به عاماً شائعاً وإنما يحصل فى الوقت بعد الوقت فيتعلق بأعيان مخصوصة[3] لايمتنع أن لا يشيع نقله على وجه يوجب العلم ولايجرى مجرى حكم عام لابدَّ من أن يؤديه النبى صلى الله عليه وعلى وجه يشيع ويظهر * .

والجواب عن الأول الذى تعلقت به الفرقة الأولى :

إن المصلحة إذا تعلقت بأن يعمل المكلفون فى هذه الأحكام بما يؤدى اجتهادهم إليه ، ويسلكوا فى ذلك طريقة غالب الظن لم يجز أن يبين النبى صلى الله عليه (وسلم) لهم أحكامها من طريق النص ، وإذا كانت الحال هكذا فليس هناك تمكن من العلم . وهذا يقتضى أن يكونوا قد استعملوا الاجتهاد عند تعذر العلم لاعند التمكن منه .

---

(١) أى إلى وقت نسخه .

(٢) توجد كلمة مطموسة قدرتها (واحداً) .

(٣) حمل الآثار الواردة فى اجتهاد الصحابة فى حضرته صلى الله عليه وسلم لا تشهد له قواعد الأصول . لأن الأصل ما ثبت فى حق الصحابى ثابت فى حق جميع الصحابة إلاَّ أن يرد الدليل على الخصوصية ، فعلى المدعى الاستدلال للخصوصية .

* بداية اللوحة : ٢٠٧ .

والجواب عن الثانى : إن التعبد بالاجتهاد لايؤدى إلى الاستغناء عن النبى صلى الله عليه (وسلم) فى حكم الحادثة إذا كان هو الآمر به والمبلغ عن الله تعالى وورود التعبد[1] باستعماله وكانت الأصول التى يصح الاجتهاد بالنظر فيها مأخوذة عنه . ألا ترى أنه لافصْل بين أن يحتاج الانسان إلى غيره فى أمر من الأمور وبين أن يحتاج إليه فيما لايتم ذلك الأمر إلاَّ به فى أنه يكون محتاجاً إليه . ولو لزم هذا للزم أن يكون الصحابة قد استغنت فى أحكام الحوادث التى اجتهدت فيها عن النبى صلى الله عليه (وسلم) وهذا ظاهر الفساد[2] .

والجواب عن الثالث : إن ذلك قد نقل فيمن غاب عن النبى صلى الله عليه (وسلم) نقلاً يوجب العلم ، لأن خبر معاذ قد دل عليه ، وقد بيَّنا الكلام فى صحة هذا الخبر وتلقى العلماء إياه بالقبول .

فأما إجتهاد من كان بحضرته فقد بيَّنا أنه غير مقطوع عليه ، وذكرنا ما تحتمل هذه المسألة من الكلام .

فإن قيل : إنما أردنا بما قلناه أنه لو كان صحيحاً لوجب أن ينقل على وجهٍ يقع به العلم الضرورى ، وخبر معاذ إن صحَّ فإنما يقع العلم به من طريق الاستدلال[3] .

فالجواب : عن ذلك من وجهين ، أحدهما : إن ورود التعبد بالاجتهاد فى عصر النبى صلى الله عليه إذا كان يختص بمن غاب عنه وهم الأمراء ومن يجرى مجراهم من الحكام ، وهذا الحكم يخصهم دون غيرهم لم يجرِ ذلك مجرى الأحكام الشائعة

(١) يوجد كلمة مطموسة يتعذر قراءتها قدرتها (التعبد) .

(٢) دعواهم أنه يلزم على القول بجواز الاجتهاد فى عصره استغناء الصحابة عن النبى صلى الله عليهم وسلم ظاهر السقوط ، لأن اجتهاد الصحابى يفيد الظن بالحكم ، وهو جائز للضرورة لغيبته ، وجائز فى حضرته لمن أذن له ، على أنه صلى الله عليه وسلم يقره عليه إذا أصاب ولا يقره إذا أخطأ فهو فى حاجة للرسول صلى الله عليه وسلم .

(٣) يعنى بالاستدلال أنه لم يتواتر الخبر لفظاً ولكن أفاد العلم لتلقى الأمة له بالقبول ولأنه متواتر معنوى أيضاً .

التى تعم الكل ، وينقل على وجه يقع به العلم الضرورى ، لأن هذا إنما يجب فى الأمور العامة دون الخاصة ولايجرى مجرى ما قلناه فى ورود التعبد بذلك لمن بحضرته على سبيل العموم والاطلاق ، لأن ذلك وجب شياع النقل من الوجه الذى بيناه . والثانى : إنه لايمتنع أن يكون النقل فيه فى الأول شائعاً على الوجه الذى يقع العلم به ، ثم يخف لقلة الحاجة إليه ، وقع الاقتصار على الخبر المجمع عليه .

فإن قيل : فهذا يلزمكم فيما أنكرتم من اجتهاد من كان بحضرة النبى صلى الله عليه (وسلم) .

فالجواب : إنه لايلزمنا ، لأن ما يقع خاصاً لايجب أن يكون سبيله على سبيل مايقع على وجه العموم فى هذا الباب .

فإن قيل : فهذا رجوع إلى الوجه الأول .

فالجواب : إن غرضنا بذكر الوجه الثانى أن نبيِّن أن اجتهاد من كان غائباً عن النبى صلى الله عليه (وسلم) قد حصل فيه أمران لايمتنع خفة النقل لأجلهما[1] ، أحدهما : وقوعه خاصاً ، والثانى : قلة الحاجة إليه للاستغناء عنه بالاجماع عليه ، وليس هكذا اجتهاد من كان بحضرته إذا لم يحصل فيه ما يغنى عن نقله[2] .

---

(١) يريد من عبارته أنه لا يمتنع أن يخف النقل فلا يصل لدرجة التواتر لأجل أنه جائز وواقع من فئة خاصة وهم القضاة والولاة ، ولأجل أنهم أجمعوا على جواز الاجتهاد فى حالة غيابه واشتهر فخف نقله بعد اشتهاره وتواتره .

(٢) تفريقه بين غيبته وحضوره بوجود دواعى على عدم نقل جوازه فى الغيبة بالتواتر ولا توجد فى الحضور غير مرضى ، لأنه يمكن ادعاء نفس الدواعى حيث أنه خاص من جهة كونه لا يجوز إلا بإذنه أو عرضه عليه ، ويمكن ادعاء أنه كان مجمعاً عليه ولهذا خفَّ نقله . وفى نظرى أن الفرق المؤثر بينهما كون الحاجة داعية للإجتهاد فى غيبته وعند تعذر مراجعته صلى الله عليه وسلم دون حضوره .

فإن قيل : إذا كان الدليل على جواز الاجتهاد لمن كان غائباً عنه صلى الله عليه (وسلم) خبر معاذ فما ترون[1] فيمن يقول إنَّ ذلك إنما يدل على كونه متعبداً به خاصاً دون غيره .

فالجواب : إنه لاخلاف فى أن حكم غيره كان حكمه فى هذا الباب ، إذْ القول بأن معاذاً كان مخصوصاً بذلك خارج عن الإجماع[2] ، لأنه ليس بقول لأحد ، فلذلك حكمنا بجواز الاجتهاد لكل من غاب عنه .

والجوابُ عمَّا احتج به الطائفة الثانية هو أن تلك الأخبار أخبار آحاد لايقع العلم بها ، فالاعتماد عليها لايصح ، والجملة التى أوردناها فى هذه المسألة بيِّنة * .

---

(١) يوجد كلمة مطموسة يتعذر قراءتها قدرتها (فما ترون) .

(٢) وهو أن الأصوليين أجمعوا على أن ما ثبت فى حق واحد من الصحابة ثابت فى حق الجميع حتى يقوم الدليل على الخصوصية.

* بداية اللوحة : ٢٠٨ .

مسـألـة

قال : اختلف أهل العلم فى أن النبى صلى الله عليه (وسلم) هل كان متعبداً بالاجتهاد فى الأحكام الشرعية(1) .

فذهب بعضهم إلى أنه كان متعبداً بذلك وأن فى الأحكام ما قد حكم به من طريق الاجتهاد(2) ، وهو الظاهر من مذهب الشافعى . وقد ذكره فى رسالته

---

(1) قال ابن برهان فى الوصول إلى الأصول ٣٨٢/٢ وهذه المسألة تبتنى على مسألة وهى :
يجوز أن يقول الله تعالى لرسوله صلى الله عليه وسلم : « احكم بما شئت فأنت لا تحكم إلا بالحق ولا تقول إلاَّ الصواب » وقد بناها على ذلك ابن الحاجب فى المنتهى ص ٢١٧ وكذلك إمام الحرمين فى كتاب الاجتهاد من تلخيص التقريب ص٧٤ . وخصَّ المصنف هنا المسألة بالأحكام الشرعية لأن جمعاً من الأصوليين حكوا الاجماع على جواز وقوع الاجتهاد فى مصالح الدنيا وتدبير الحروب منهم سليم الرازى وابن حزم على ما فى إرشاد الفحول ص ٢٥٥ وإحكام الأحكام لابن حزم ٧٠٣/٢ وذكروا قصة مصالحة غطفان ، وتأبير النخل ، ومنزله فى غزوة بدر وغيرها . وذكر ابن السبكى فى الابهاج ٢٤٨/٣ أن محل النزاع الفتاوى وليس الأقضية ونقل عن القرافى أن الأقضية يجوز فيها له الاجتهاد اجماعاً ، كما نقل ذلك عن القرافى فى شرح المحصول الأسنوى فى نهاية السول ١٩٥/٣ .

(2) عقد جمع من الأصوليين مسألتين ، الأولى : فى جواز تعبد الرسول صلى الله عليه وسلم عقلاً منهم أبو الحسين فى المعتمد ٧١٩/٢ وأبو الخطاب فى التمهيد وإمام الحرمين فى كتاب الاجتهاد من تلخيص التقريب . وبعض الأصوليين نقل الاجماع على جوازه عقلاً منهم ابن فورك والاستاذ أبو منصور على ما فى إرشاد الفحول ص ٢٥٥ ولكن نقل معظم الأصوليين المنع عن الذين أحالوا التعبد بالقياس جرياً على مقتضى أصلهم . ونسبه أيضاً إمام الحرمين فى كتاب الاجتهاد من تلخيص التقريب لبعض من قال بالقياس ونسب ابن النجّار فى شرح الكوكب المنير القول =

وحكاه عنه من تكلم فى أصول الفقه من أصحابه[1] .

وذهب أكثر شيوخنا إلى أنه صلى الله عليه (وسلم) لم يكن متعبداً بذلك وإن كان يجوز من جهة العقل أن يتعبد به . وهو الذى نصره شيخنا أبو عبد الله ، وقد نصَّ عليه أبو على وأبو هاشم[2] ، وفى شيوخنا من توقف فى ذلك[3] .

وقد ادعى أبو على الاجماع على أنَّ أحكام النبى صلى الله عليه (وسلم) كان جميعها مأخوذاً من الوحى إما مفصلاً وإما مجملاً . وإذا كان قد ادعى اجماعاً متقدماً فى

=بعدم الجواز لظاهر كلام أحمد فى رواية ابنه عبد الله نقلاً عن أبى يعلى . وقال الزركشي فى البحرالمحيط هو ظاهر اختيار ابن حزم . والثانية : فى وقوعه من الرسول صلى الله عليه وسلم .

(١) نقل الرازى فى المحصول ٩/٣/٢ عن الشافعى قوله : « يجوز أن يكون فى أحكام الرسول صلى الله عليه وسلم ما صدر عن الاجتهاد » . ولم أستطع الوصول إليه فى الرسالة المطبوعة ولعله فى رسالته القديمة . وحكى معظم الأصوليين القول بالجواز والوقوع عن الشافعى وأبى يوسف وأحمد وأكثر الحنابلة واختاره الآمدى والشيرازى فى كتبه الثلاث وهو مقتضى كلام الرازى وأتباعه . وينظر أقوال العلماء فى هذه المسألة المعتمد ٧١٩/٢ ، ٧٦١ المنخول ٤٦٨ ، جمع الجوامع مع البنانى ٣٨٦/٢ ، وشرح الكوكب المنير ٤٧٤/٤ ، والتمهيد ٤١٢/٣ الميزان للسمرقندى ص ٤٦٢ الأحكام للآمدى ، ١٦٥/٤ ، نهاية السول مع البدخشى ١٩٤/٣ المحصول ٩/٣/٢ المستصفى ص ٤٨٣ شرح تنقيح الفصول ص ٤٣٦ روضة الناظر ص ٣٥٦ ، البرهان ١٣٥٦/٢ فواتح الرحموت ٣٦٧/٢ أصول السرخسى ١٩/٢ التقرير والتحبير ٢٩٤/٣ والمسودة ص ٥٠٦ كشف الأسرار ٢٠٦/٣ ، اللمع ٧٥ ، التبصرة ص ٥٢١ وشرح اللمع ١٠٩١/٢ والأبهاج ٢٤٦/٣ .

(٢) ذهب لعدم كون النبى صلى الله عليه وسلم متعبداً بالاجتهاد أبو على وأبو هاشم على ما فى المعتمد والمحصول والاحكام للآمدى والتمهيد لأبى الخطاب وإرشاد الفحول . وقال بعدم الوقوع ابن الحاجب . وأخطأ النقل عنه ابن النجار فى شرح الكوكب وكذلك الاسنوى فى نهاية السول وابن السبكى فى الابهاج حيث نسبوا له القول بالوقوع .

(٣) القول بالتوقف اختاره أبو الحسين فى المعتمد ونسبه لقاضى القضاة حيث قال : « وجوزه قاضى القضاة ولم يقطع عليه لأنه لم يرد فى الشرع مايدل على عدم التعبد =

هذا الباب لم يؤثر فى ذلك خلاف من تأخر[1] . وقد مرَّ لأبى على أن الله تعالى لايجوز أن يتعبد الأنبياء بالاجتهاد فى الأحكام الشرعية ، وإن كان الظاهر من مذهبه ومذهب أبى هاشم ما حكاه شيخنا أبو عبد الله عنهما من جواز ذلك عقلاً[2] .

واحتج القائلون بالمذهب الأول[3] بوجوه :

(**الأول**) : إن الله تعالى قد أمر بالقياس والاجتهاد بقوله ﴿ **فاعتبروا ياأولى الأبصار** ﴾[4] ، وهذا الخطاب عام للنبى صلى الله عليه ولغيره فقد ثبت بدخوله فى هذه الآية كونه متعبداً بالقياس والاجتهاد .

(**والثانى**) :إنه قد ثبت أن حكمه صلى الله عليه (وسلم) وحكمنا واحد فى

=ولاعلى التعبد . ونسبه الصيرفى فى شرح الرسالة للشافعى لأنه حكى الشافعى الأقوال ولم يختر شيئاً منه . ونقل التردد عن الشافعى أيضاً ابنُ الحاجب فى المنتهى ، ونسب الرازى التوقف للمحققين وتابعه على ذلك ابن السبكى فى الابهاج والأسنوى فى نهاية السول . واختاره الغزالى فى المستصفى والباقلانى فى التقريب ، وقال الشوكانى لاوجه للتوقف كثرة الأدلة على الوقوع . وتوقف أيضاً إمام الحرمين فى تلخيص التقريب .

(١) ما ادعاه أبو على هو إجماع موهوم لما نقل عن أبى يوسف والشافعى خلافه .

(٢) أخطأ بعض الأصوليين حيث نسب لأبى على وأبى هاشم القول بعدم الجواز منهم الشوكانى وتابعه على ذلك عدد كبير من محققى كتب الأصول . ويوجد أقوال أخرى فى المسألة منها .

(أ) ذهب جمهور الحنفية على ما فى الميزان وأصول السرخسى أنه متعبد بالاجتهاد بعد انتظار الوحى إلى أن يخشى فوات الحادثة فى غير حكم .

(ب) كان له أن يجتهد فى الفروع دون القواعد ، وبه قال إمام الحرمين فى البرهان والغزالى فى المنخول وهو اختيار ابن تيمية فى المسودة .

(ج) يجوز الاجتهاد فى حقوق الآدميين وأما فى حقوق الله تعالى فعليه أن ينتظر الوحى .

(٣) وهو القول بالجواز والوقوع .

(٤) [الحشر : ٢] .

الشرعيات إلاَّ ما خصَّه الدليل أو استثناه . واستعمال القياس والاجتهاد فى الأحكام من جملة الشريعة فيجب أن يحكم بكونه متعبداً بذلك إذ لا دليل يمنع منه ويقتضى كونه مخصصاً بانتفاء هذا التعبد عنه .

(**الثالث**) : إنه صلى الله عليه (وسلم) لو لم يتعبد بالنظر الذى هو الاجتهاد والقياس لكان لايحصل له الثواب المستحق على ذلك ، وهذا يؤدى إلى أن يكون ثوابه على استعمال النظر[1] أقل من ثواب سائر المكلفين الذين تعبدوا بالاجتهاد فيما يتعلق بالنظر والاستدلال ، وهذا ظاهر الفساد[2] .

(**الرابع**) : إنه صلى الله عليه (وسلم) قد ظهر عنه سلوك طريقة القياس والاجتهاد فى الأحكام الشرعية مثل قوله للخثعمية : « أرأيت لو كان على أبيك دين أكنت تقضينه » فلمَّا قالت : نعم ، قال : « فدين الله أحق »[3] ومثل قوله لعمر وقد سأله عن القبلة للصائم « أرأيت لو أحدث فى فيك ماء فمججته أكان يضرك »[4] ونحو هذا مما روى فى ذلك[5] .

(١) فى متن المخطوطة (الحظر) وفى الهامش كتب الناسخ (أظنه النظر) .
(٢) الأدلة الثلاثة الأولى أدلة على جوازه عقلاً وشرعاً ، والرابع دليل على وقوعه .
(٣) رواه البخارى فى عدة مواضع انظر فتح البارى ٣٧٨/٣ ، ٦٦/٤ ، ١٠٥/٨ ، ٨/١١ . وأخرج البخارى مثله عن امرأة من جهينة وكذلك ابن خزيمة فى صحيحه ٣٤٤/٤ وأحمد فى المسند ٣٥٩/١١ والنسائى ١١٨/٥ باب تشبيه قضاء الحج بقضاء الدين . وأخرجه مسلم ٩٧/٩ وورد قياس قضاء الصيام على قضاء الدين عند مسلم ٨٠٤/٢ وينظر فى ذلك الابتهاج بتخريج أحاديث المنهاج ص٢١٩ ونصب الراية ١٥٧/٣ والتلخيص الحبير ٢٢٤/٢ وجامع الأصول ١٩٨/٤ .
(٤) أخرجه أبو داود ٤١٨/٢ برقم ٢٣٨٥ والحاكم فى المستدرك ٤٣١/١ وقال على شرط الشيخين وصححه ابن خزيمة . وقال النسائى الحديث منكر ، ولم يوافقه الغمارى فى الابتهاج وأخرجه أحمد فى المسند ٥٢/١ ، ١٣٤ . ومعنى الحديث فى الصحيحين من حديث أم سلمة أنه كان يقبِّل وهو صائم . وأخره الدارمى فى سننه ١٣/٢ باب الرخصة فى القبلة للصائم وقال فى موارد الظمآن ص ٢٢٧ أخرجه ابن حبان . وعزاه الشوكانى فى نيل الأوطار ٢١٠/٤ للنسائى وانظر فى تخريجه الابتهاج ص ٢٣١ وأول الحديث : « هششت يوماً فقبلت وأنا صائم » .
(٥) ومن ذلك أخذه الفدية فى أسارى بدر ، وقول العباس إلا الأذخر ، ثم قوله بعده إلا الأذخر .

واعلم أن الكلام فى جواز تعبد النبى صلى الله عليه (وسلم) بالقياس والاجتهاد فى الأحكام الشرعية من طريق العقل ظاهر ، ولايمتنع أن يكون حكمه حكمنا فى تعلق مصلحته بالتوصل إلى كثير من الأحكام من طريق القياس والاجتهاد فيتعبد بذلك كما تعبدنا ، ولاوجه يمنع من ذلك فيه كالمفسدة وما يجرى مجراها فيجب أن يحكم بجوازه من جهة العقل .

فإن قال قائل : ما تنكرون بأن يكون فى تعبده بذلك مفسدة ، لأنه إذا جوز عليه فى بعض ما يحكم به أن لايكون قد أخذه عن الوحى ، وإنما حكم به برأيه كان ذلك أقرب إلى أن يجوز عليه فى جميع ما يحكم به إنه لم يعلمه من طريق النص ولم يأخذه عن الوحى ، وإنما أورده من قبل نفسه فيدعو بذلك إلى الارتياب بجميع أحكامه ويقتضى التنفير عن القبول منه .

قيل له : لايجب ما ذكرته إذا دلَّ العلم المعجز على صدقه ، وأخبر بأنه قد تعبد بأن يستعمل القياس والاجتهاد فى بعض الأحكام وأن نقيسه على أصول قد نزل الوحى بها ، كما أنه صلى الله عليه (وسلم) أخبر بأنه قد تعبد بأن يحكم بشهادة الشهود وإن لم يحصل له العلم بباطن ما حكم به لم يؤد ذلك إلى الارتياب[1] بما يؤديه عن الله تعالى ويأمر به من العبادات على سبيل القطع ومن جهة الوحى * .

فإن قال : ماتنكرون من أن لايجوز ذلك من وجه آخر وهو أنه صلى الله عليه (وسلم) لو أفتى فى بعض الأحكام من طريق القياس لوجب أن يخيِّر المستفتى فى قبوله ويشرط فى وجوبه عليه أن يختار القبول منه كما يلزم ذلك سائر المجتهدين فيما يفتون به ، وموضوع النبُّوة يمنع من هذا لأنه يوجب التسليم والانقياد والتزام الأمر .

---

(١) ذكرها الاعتراض أيضاً أبو الحسين فى المعتمد ٧١٩/٢ وجوابه وأبو الخطاب فى التمهيد ٤١٣/٣ .

* بداية اللوحة : (٢٠٩) .

قيل له : لو ورد التعبد بقبول بعض الأحكام منه على هذا الشرط لجاز ذلك من جهة العقل أو لم يمنع منه مانع فكان يجرى مجرى التخيير فيما ورد به النص من الكفارات الثلاث وما يجرى مجراها ، على أن قولك أن موضوع النبوة يوجب التسليم لايقدح فيما جوزنا ، ولأن النبى عليه السلام متى أخبر بأن الحكم الذى يحكم به من طريق الاجتهاد إنما يلزمهم قبوله بشرط الاختيار وألزمهم ذلك على هذا الوجه كان إلتزامه على هذه الشريطة داخلاً تحت ما يقتضيه موضوع النبوه من الانقياد ، على أن وجوب الأنقياد له صلى الله عليه (وسلم) فى جميع مايأمره به من الأحكام الشرعية معلوم من طريق السمع ، ونحن إنما نتكلم فيما يجوزه العقل

فإن قال : لو تعبد صلى الله عليه (وسلم) بالاجتهاد فى بعض الأحكام لجاز عليه الخطأ فى ما يحكم به كما يجوز على سائر المجتهدين .

قيل له : إن أجبنا عن هذا بأنه لو تعبد بذلك لجاز عليه الخطأ فى بعض ما يجتهد به كما يجوز على الواحد منا وإن كان خطؤه لابدَّ من أن يكون صغيراً ، ولايمنع ذلك من أن يلزمنا قبول ما يحكم به ، كما أن العامى يلزمه القبول من المجتهد وإن جاز عليه الخطأ فيما يجتهد فيه سقط السؤال . وإن أجبنا عنه بأنه لايجوز عليه الخطأ فيما يجتهد فيه وإن كان يجوز مثله علينا كما لايجوز عليه السهو والغلط فيما يبلّغه ويؤديه عن الله تعالى سقط السؤال أيضاً[1] .

فإن قال : لو وجب القطع على كونه مصيباً فيما يجتهد فيه لوجب القطع على

---

(١) جواز الخطأ على نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وعلى سائر الانبياء فيما يجتهدون فيه أرجح الأقوال فيه أنه جائز ولكنه لايقر على الخطأ ، بل ينزل الوحى بتصويبه ، كما حدث فى قصة أسارى بدر وقصة ابن أم مكتوم . وذهب الرازى فى المحصول ٢٢/٣/٢ أن الحق لايجوز على النبى صلى الله عليه وسلم الخطأ ، وتابعه على ذلك جمع من الشافعية منهم ابن السبكى فى جمع الجوامع والإبهاج . وينظر فى ذلك . شرح اللمع ١٠٩٥/٢ ، والشيرازى من القائلين بالجواز وشرح الكوكب المنير ٤٧٦/٤ وجمع الجوامع ٣٨٦/٢ والتبصرة ص ٥٢٤ واللمع ص ٧٦ والمنتهى لابن الحاجب ص ٢١٧ .

علة الحكم ، وهذا يخرجه عن كونه مجتهداً .

قيل له : لايجب ذلك ، لأن أحدنا قد يعلم من نفسه كونه مضيباً فى سلوك طريقة الاجتهاد واستيفاء شروطه ، ولايجب أن يكون قاطعاً على العلة[1] .

فأما الكلام فى أنه صلى الله عليه لم يكن متعبداً بالقياس والاجتهاد فى الشرعيات فقد ذكر شيوخنا فيه أدلة :

(**الأول**) : مااعتمده شيخانا أبو على وأبو هاشم ، وهو أنه قد علم من حال النبى صلى الله عليه (وسلم) وحال الصحابة معه أنه كان يُراجع فيما يأمر به ويحكم فيه لامن طريق الوحى ، وإنما يَرجع فيه إلى اجتهاد نفسه ويشار عليه بخلافه ، وكان ذلك مسوغاً لهم من جهته ، وربما كان يرجع إلى رأيهم فيه ويعدل عما أمر به فيما يتعلق بمصالح الدنيا وتدبير الحروب وما يجرى مجراها ، كما قد روى أنه صلى الله عليه (وسلم) نزل فى بعض غزواته منزلاً ، فقيل له : يارسول الله إن كان هذا عن وحى من الله فالسمع والطاعة ، وان كان هذا عن رأيك فليس هذا بمنزل مكيدة . فقال : « بل هو عن رأيى » ورحل عن ذلك المنزل[2] .

وإذا ثبت هذا فلو كان فى أحكامه ما حكم به من طريق الاجتهاد لاعن الوحى لجاز ذلك . كما يسوغ فيما ذكرنا مما كان يجتهد فيه من تدبير الحروب وما يجرى مجراه وفى علمنا بامتناعه وكونه محظوراً دليل على أنه لم يكن متعبداً بالاجتهاد فى شىء من الأحكام الشرعية .

فإن قال قائل : لم قلتم إنه لو كان متعبداً بالاجتهاد فى الشرعيات لكان سبيله فيما يحكم به منها سبيل ما يأمر به من طريق الاجتهاد فيما يتعلق بمصالح الدنيا

(١) انظر هذا الاعتراض وجوابه المعتمد ٧٢١/٢ .
(٢) صاحب المشورة هو الصحابى الجليل الحباب بن المنذر وكان ذلك فى غزوة بدر . ينظر فى ذلك سيرة ابن هشام ٤١١/٢ بتحقيق السقا وأخرج القصة الحاكم فى المستدرك ٤٢٧/٣ . وقال عنها الذهبى حديث منكر . وذكرها ابن كثير فى البداية والنهاية ١٦٧/٣ ومعظم كتب السيرة .

وتدبير الحروب .

قيل له : لأنا قد علمنا أنهم إنما جوزوا ذلك فيما أمر به فيما يتعلق بمصالح الدنيا ، لأنه لم يكن عن وحى * وإنما كان عن اجتهاده ، فإذا كانت العلة فى جواز المراجعة هذه وجب أن تجوز مراجعته فى كل ما يحصل فيه هذه العلة .

فإن قال : لِمَ قلتم أنَّ العلة فى ذلك ما ذكرتموه ؟ .

قيل له : لأنا قد علمنا أنهم إنما اعتبروا الفصل بين ما لا يجوز مراجعته فيه وبين مايجوز أن يراجع مستند الحكم ، فلم يجوزوا ذلك متى استند إلى الوحى وجوزوه متى استند إلى الاجتهاد .

فإن قال : لم يجب إذا اعتبروا الاجتهاد فيما جوزوا مراجعته فيه مما طريقه مصالح الدنيا أن يكون هذا سبيل كل مجتهد فيه ، ولِمَ لا يجوز أن يكونوا قد اعتبروا هذا المعنى فى مصالح الدنيا دون الأحكام الشرعية .

قيل له : قد علمنا أنهم لم يراعوا فى هذا الباب حال المحكوم فيه ، وإنما راعوا ما يستند إليه الحكم . ألا ترى أنه لو أمرهم فيما يتعلق بمصالح الدنيا وتدبير الحروب بفعل من جهة الوحى لم يستجيزوا المراجعة ولا كان ذلك مسوغاً لهم ، ولهذا كانوا يشترطون فيما يراجعونه ويشيرون عليه بخلاف ما أمر به أن لا يكون ذلك عن وحى(١) . وهذا يبين أنهم اعتبروا فى جواز المراجعة أن يكون الحكم مستنداً إلى الاجتهاد دون الوحى لا كونه شرعياً أو غير شرعى .

---

* بداية اللوحة : (٢١٠) .

(١) ما أجاب بـه المصنف عن الاعتراض ليس بمرضى ، لأن أمور الدنيا وتدبير الحروب قد ثبت فيها قوله صلى الله عليه وسلم أنهم أعلم بأمور دنياهم ثم وقعت حوادث كثيرة رجع فيها الرسول صلى الله عليه وسلم لرأى الصحابة ، ومنها ترك المنزل الذى نزله فى غزوة بدر ، والرجوع لقول سلمان الفارسى فى الخندق . وخروجه من المدينة يوم أحد . أما ما يتعلق بالشرع فلا يلحق بذلك لوجود الفارق . وأما ما ثبت فى أمور الدنيا بالوحى فلا تجوز المراجعة فيه أيضا وينبغى فيه الاتباع .

فإن قال : فلمَ لا يجوز أن يكون تعلق الحكم بالاجتهاد دون الوحى علة فى جواز المراجعة فيه بشرط أن يكون من مصالح الدنيا وأن لا يكون شرعياً ؟ .

قيل له : قد ثبت بما بيَّناه أن المعتبر فى هذا الباب إنما كان مستند الحكم لا صفته فى نفسه ، لأنهم جوزوا المراجعة فيه إذا استند إلى الاجتهاد ولم يجوزوها إذا استند إلى الوحى وان لم يكن شرعياً وإنما كان من مصالح الدنيا ، فإذا ثبت تعلق الاعتبار بهذا الوصف فضم شرط إليه لا دليل عليه واعتباره معه لا يصح[1] .

دليل آخـر :

وقد استدل شيخنا أبو هاشم على ذلك بأنه صلى الله عليه (وسلم) لو كان فى أحكامه ما حكم به من طريق الاجتهاد لكان لا يجب أن يجعل جميع أحكامه أصولاً يقاس عليها ولا يسوغ مخالفتها ، كما لا يجب ذلك فى سائر الاجتهاديات ، وفى علمنا بكونها أصولاً دلالة على فساد هذا القول .

فإن قال : فلمَ لا يجوز أن يكون فيها ما يثبت بالاجتهاد وأن يكون من جملة الأصول التى لا يجوز مخالفتها فيها ، وما المانع من أن يلزم إتباعه فيه وإن كان قد قال به من طريق الاجتهاد ، كما أن ما أجمعت الأمة عليه لا يجوز مخالفته عندكم وإن كان مقولاً من طريق الاجتهاد .

قيل له : لو لزمنا اتباعه فيما حكم به من طريق الاجتهاد وأن يجعله أصلاً وفارق حكمه فى ذلك حكمنا لكان ذلك لاختصاصه بكون نبياً ، إذ لا وجه يقتضى الفصل بينه وبين سائر المجتهدين فى هذا الباب سواه . وقد علمت أن كونه

---

(١) بل يوجد عليه دليل وهو ماتقدم ذكره من حديث الخثعمية وحديث القبلة للصائم ، وحديث « وفى بضع أحدكم صدقة » وما ثبت فى اجتهاد دواد وسليمان . وبهذا ما ينبغى المصير إليه أن ما كان عن وحى لاتجوز فيه المراجعة مطلقاً سواء كان فى أمور الدنيا أم أمور الشرع ، وما كان عن اجتهاد فى أمور الدنيا تجوز فيه المراجعة دون ما يتعلق بالشرع .

نبياً لا يوجب الفصل فى ذلك ، ألا ترى أن سائر ما حكم به من طريق الاجتهاد فيما يتعلق بمصالح الدنيا كان حكمه فيه كحكم سائر المجتهدين[1] . وأيضاً فإن العلة التى تمنع من أن يكون ما يحكم به سائر المجتهدين أصلاً لا يسوغ خلافه هى أنه مستند إلى الظن دون العلم ، وإذا كانت هذه العلة حاصلة فى اجتهاده وجب أن يكون سبيله سبيل سائر الاجتهاد ، فأما ما أجمعت الأمة عليه فإنما لم تجز مخالفته لأنه بحصول الإجماع عليه قد خرج عن باب الاجتهاد وعن طريقة الظن وصار معلوماً .

فإن قال : قولكم إنه قد خرج عن باب الاجتهاد ليس يفيد أكثر من أن ذلك المجتهد فيه بمضامة الاجماع إياه قد خرج من أن تجوز مخالفته ، فلم لايجوز أن يكون ما اجتهد فيه النبى عليه السلام يخرج عن جملة مايجوز * الخلاف فيه لمضامة أمر آخر إياه ، وهو تعلق الاجتهاد بالنبى صلى الله عليه (وسلم) .

قيل له : الجواب عن هذا من وجهين **أحدهما** : أن تعلق الاجتهاد بالنبى صلى الله عليه (وسلم) إذا لم يوجب هذا الوجه فيما يتعلق بمصالح الدنيا وتدبير الحروب لم يوجب أيضاً ذلك فيما يتعلق بالشرعيات[2] . والثانى : إن الفصل بين الموضعين ظاهر ، لأن المجتهد فيه إذا ضامه الاجماع فقد اقترن به دليل مقطوع عليه يؤمن معه كون الحكم خطأ ويوجب كونه معلوماً ويخرجه عن باب الظن ، ولم يثبت أن الاجتهاد إذا تعلق بالنبى صلى الله عليه (وسلم) صار دليلاً يقطع به على الحكم ويمنع من كونه مظنوناً ، لأن ذلك يخرجه عن كونه مجتهداً فيه ، ولم يثبت أيضاً أن[3] الخطأ لايجوز عليه فيما طريقه الاجتهاد . فإن وجب كونه صغيراً كما قد

(١) قياس اجتهاد الرسول صلى الله عليه وسلم على اجتهاد غيره فيما يتعلق بالشرع قياس فاسد لوجود الفارق حيث أنه صلى الله عليه وسلم نظره أدق واحتمال الخطأ عليه أبعد ، إن لم نقل بقول من يقول أنه لايجوز عليه الخطأ . ثم على فرض أنه يجوز عليه الخطأ فإنه لايقر على ذلك فيما يتعلق بالتشريع ، وبهذا فارق سائر المجتهدين .

* بداية اللوحة : (٢١١) .

(٢) قياس الأمور الشرعية على أمور الدنيا وتدابير الحروب قياس مع الفارق حيث أنه صلى الله عليه وسلم متميز عن غيره فى الأمور الشرعية . وأما فى الأمور الدنيوية هو وغيره سواء ، لأن الإصابة فيها راجعة للخبرة والعلم بأمور الدنيا .

(٣) فى المخطوطة (لأن) .

ثبت[1] ، فما أجمعت الأمة عليه لا يجوز أن يكون خطأ كبيراً ولا صغيراً .

دليل آخــر :

وقد استدل على ذلك بأنه صلى الله عليه (وسلم) لو كان متعبداً بالاجتهاد لوجب أن ينقل ذلك إلينا على وجه يقع العلم به كما نقل اجتهاد الصحابة . وقد اعترض هذا بأنه لا يجب إذا تعبد بأن يحكم فى بعض الأشياء من طريق الاجتهاد أن يظهر اجتهاده للناس وأن يعرفهم أنه[2] قد تعبد بذلك ، إذ لا يمتنع أن يكون صلاح سائر المكلفين فى أن لا يعرفوا ذلك ، وإذا جاز أن يذكر لهم الحكم الذى ثبت من طريق الوحى والنص ، فإن لم يبين لهم نفس ذلك الوحى والنص جاز أيضاً أن يذكر لهم الحكم ولا يذكر الاجتهاد ، لأن الفصل بين الموضعين يمكن أن يقال بأنه صلى الله عليه (وسلم) وإن لم يبين نفس النص الذى يدل عليه فقد علموا فى الجملة أنه يحكم من طريق النص والوحى وليس هكذا إذا اجتهد فى الحكم ، لأن هذا المعترض يجوز أن لا يعلم أنه محكوم به من طريق الاجتهاد . وهذا يؤدى إلى أن يجوزوا فى المجتهد فيه أن يكون منصوصاً ويجوزوا أن يكون مجتهداً فيه ، ومتى جوزوا كلا الأمرين وأن يكون صلى الله عليه (وسلم) قد كتم عنهم ما اجتهد فيه وأجراه فى هذا الباب مجرى[3] ما حكم به من طريق الوحى من حيث لم يبين كونه مجتهداً فيه يتضمن ذلك ضرباً من التنفير . ولنا نظر فى صحة هذا الدليل[4] .

---

(١) ظاهر كلامه أنه يجيز على الانبياء الصغائردون الكبائر . وقد تقدم الكلام على ما يجوز على الأنبياء وما لايجوز من الخطأ فى الحاشية قبل خمس صفحات .

(٢) فى متن المخطوطة (إذ) وفى الهامش كتب أظنه (إن) .

(٣) (مجرى) إضافة من المحقق لحاجة العبارة إليها ..

(٤) هذا الدليل ذكره أبو الحسين فى المعتمد ٧٦٤/٢ وأجاب عنه بما أجاب عنه هنا .

دليل آخـر :

ومن الأدلة القوية المعتمدة على ذلك عندى[1] وإن كان شيوخنا لم يعتمدوه قول الله تعالى : ﴿ **وما ينطق عن الهوى إن هو إلاَّ وحى يوحى** ﴾[2] ووجه الاستدلال من الآية إنا قد علمنا أن المراد بقوله : ﴿ **وما ينطق عن الهوى** ﴾ هو النطق الذى يتضمن مخاطبة المكلفين فيما يتعلق بالمصالح وما يقتضيه من الأمر والنهى ، إذْ لا يراد به[3] ما يتعلق بالمباحات والصغائر لأنه ظن[4] فى ذلك ، فصار كأنه تعالى قال : ما نخاطبهم به من المصالح من الأمر والنهى المتعلقين بها هو عن وحى وذلك يوجب القطع على أن جميع ما حكم به من الشرعيات إنما حكم به من طريق الوحى دون الاجتهاد .

فإن قال قائل : لم قلتم أن قوله تعالى : ﴿ **وما ينطق عن الهوى** ﴾ إنما أراد به مايتعلق بالمصالح دون غيرها .

قيل له : أول ما فى هذا أن ماسألت عنه لايقدح فيما قصدناه ، لأنه لو حمل على جميع ما ينطق به لكان ما ذكرناه داخلاً فيه ، فأما ما حملنا عليه الآية ، فالذى يبين صحته أن ما ضم إلى الآية زيادة فى البيان وهو قوله : ﴿ **إن هو إلا وحى يوحى** ﴾ قد نبه على أن المنطوق به الذى نزهه عن الهوى فى إيراده هو ما للوحى مدخل فيه . والوحى إنما يدخل فى قبيل ما ذكرناه دون المباحات والصغائر * .

---

(١) مما يدل على أن هذا الكتاب ليس نفس « العمد » بل شرحه لأن أبا الحسين فى المعتمد ٧٦٣/٢ نقل عن قاضى القضاة أنه صرف الاستدلال بهذه الآية إلى ما ينطق به دون مايظهر منه فعلاً . والمصنف هنا يقول « أنه من الأدلة القوية عندى وإن كان شيوخنا لم يعتمدوه » . وهذا أليق بكلام أبى الحسين فى المعتمد .

(٢) [النجم : ٣ ، ٤] .

(٣) لايراد به قدرتها لأن مكانها مطموس .

(٤) فى متن المخطوطة (ظن) وكتب فى الهامش (أظنه يدخل) .

* نهاية اللوحة (٢١١) ويوجد صفحة فى آخر المخطوطة يتعذر قرائتها إلا بعض كلمات . وبمقابلة المسألة بما فى المعتمد لأبى الحسين البصرى تبين أن أبا الحسين =

= ذكر دليلاً آخر للقائلين بالمنع وذكر جوابه وهو : « إنه لو تعبد بالاجتهاد لما توقف على الوحى . والجواب : إنه ليس معنى أنه توقف فى كل الأحكام على الوحى ، فإذا ثبت ذلك ، فكل ما تعبدنا فيه بالاجتهاد والقياس الشرعى فيجوز أن يكون النبى عليه السلام تعبد به ، ويجوز أن يكون قد نُصِبَ له دليل يخصه » .

ومن عادة المصنف هنا أن يؤخر الإجابة عن أدلة القول المرجوح عنده إلى آخر المسألة . وهى كما أجاب به أبو الحسين البصرى عن أدلة من قال بالوقوع كما يلى :

الجواب عن الوجه الثانى منها : إن العقل يوجب عندنا إذا لم يكن فى الحادثة نص ، وإذا لم يدل الشرع على أن القياس مفسدة ، فما يؤمننا أن يكون استعمال القياس للنبى عليه السلام مفسده ؟ وأن مصلحته أن يعمل على النص ، فدلَّه الله عز وجل على ذلك ونص له على الأحكام .

والجواب عن الوجه الثالث : إنه ليس يثبت أن ثواب المجتهد فى الأمارات أكثر من ثواب المستدل بالأدلة ، لأن المشقة موجودة فيهما ولايعلم التفاضل بينهما فيما يقتضى مزيد الثواب ، على أن الواجب أن يكون ثواب النبى عليه السلام أكثر ، وليس فى كل فعل فعلناه يجب أن يفعل النبى صلى الله عليه (وسلم) مثله ليستحق مثل ثوابنا ، على أن هذا يقتضى أن يكون متعبداً بالاجتهاد فى جميع ما تعبدنا بالاجتهاد فيه . ولم يستدل أبو الحسين بالوجه الأول ولا الرابع ولذا لم يجب عنهما .

وبهذا القدر من التحقيق والتعليق نكتفى حامدين لله سبحانه وتعالى توفيقه وإمدادنا بالمثابرة والصبر حتى تم لنا المراد . وصلى الله وسلم وبارك على نبيِّنا ورسولنا وقرة عيوننا وشفيعنا يوم العرض على رب العباد محمد بن عبد الله وعلى آله وصحبه ومن ولاه وسلك طريقه واهتدى بهداه . سائلين المولى عز وجل جزيل الثواب . راجين ممن يعثر على شىء من أجزاء الكتاب الأولى أن يدلنا عليها وله جزيل الشكر .

﴿ فهــارس الكتــاب ﴾

أولاً : فهرس الآيات القرآنية

الآية	رقمها	مكان ورودها
سورة البقرة		
﴿ وعلَّم آدم الاسماء كلها ﴾	٣١	١١٨ ، ١٢٧
﴿ وإذ نجيناكم من آل فرعون يسومونكم سوء العذاب ﴾	٤٩	٧٧/١
﴿ وإذ قلتم ياموسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة ﴾	٥٥	٧٧/١
﴿ قل لله المشرق والمغرب يهدى من يشاء ﴾	١٤٢	٧٨/١
﴿ وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ﴾	١٤٣	٧٣/١ ، ٨٠ ، ١٠٧ ، ١٢٨
﴿ وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون ﴾	١٦٩	٣١٨/١ ، ٣٥١
﴿ شهر رمضان الذى أنزل فيه القرآن ﴾	١٨٥	٢٢١/٢
﴿ فالآن باشروهن وابتغوا ... حتى يتبين لكم الخيط الأبيض ﴾	١٨٧	٢٢٤/٢
﴿ الحج أشهر معلومات ﴾	١٩٧	١٨٦/١ ، ١٩٢
﴿ وليملل الذى عليه الحق وليتق الله ربه ﴾	٢٨٢	٢٢٦/٢
سورة آل عمران		
﴿ شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم ﴾	١٨	٨٤/١

سورة النساء

سورة المائدة

الآية	رقمها	مكان ورودها
﴿ والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ﴾	٣٨	٢١٨/٢
﴿ وأن احكم بينهم بما أنزل الله ﴾	٤٩	٣١٨/١ ، ٣٥٢
﴿ لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم ﴾	٩٥	٢٢٢/٢
﴿ وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرماً ﴾	٩٦	٢٢٢/٢

سورة الأنعام

﴿ ما فرطنا فى الكتاب من شيء ﴾	٣٨	٣١٨/١ ، ٣٥٢ ، ١٢٧

سورة الأعراف

﴿ وكم من قرية أهلكناها ﴾	٤	٢١٧/٢
﴿ وممن خلقنا أمة يهدون بالحق وبه يعدلون ﴾	١٨١	١١٠/١

سورة التوبة

﴿ فاقتلوا المشركين ﴾	٥	١٥٢/٢
﴿ خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها ﴾	١٠٣	١٩١/٢
﴿ إن الله بكل شيء عليم ﴾	١١٥	٢١٣/٢

الآية	رقمها	مكان ورودها
سورة يونس		
﴿ إن الله لا يظلم الناس شيئاً ﴾	٤٤	٢١٣/٢
سورة هود		
﴿ ويقول الأشهاد هؤلاء الذين كذبوا على ربهم ﴾	١٨	٧٩/١
﴿ وما أمر فرعون برشيد ﴾	٩٧	١٢١/٢
﴿ ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ﴾	١١٩	١١١/١
سورة يوسف		
﴿ واسأل القرية ﴾	٨٢	٢١٧/٢
سورة النحل		
﴿ تبياناً لكل شيء ﴾	٨٩	٣١٨/١ ، ٣٥٢
سورة الإسراء		
﴿ فلا تقل لهما أف ﴾	٢٣	٢١٣/٢

الآية	رقمها	مكان ورودها
﴿ ولا تقتلوا النفس التى حرم الله إلا بالحق ﴾	٣٣	٢١٣/٢

سورة الأنبياء

﴿ ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث ﴾	٢	٢٢١/٢
﴿ وهذا ذكر مبارك أنزلناه ﴾	٥٠	٢٢١/٢
﴿ وداود وسليمان إذ يحكمان فى الحرث ﴾	٧٨	٢٥٤/٢
﴿ ففهمناها سليمان ﴾	٧٩	٢٥٤/٢

سورة الحج

﴿ يا أيها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا واعبدوا ربكم ﴾	٧٧	٧٩/١
﴿ هو سماكم المسلمين من قبل ﴾	٧٨	٧٦/١

سورة الفرقان

﴿ ألم تر إلى ربك كيف مدَّ الظل ﴾	٤٥	٣٤٤/١

الآية	رقمها	مكان ورودها
سورة الشعراء		
﴿ فعلتها إذاً وأنا من الضالين ﴾	٢٠	١٠٣/١
﴿ أن اضرب بعصاك البحر فانفلق ﴾	٦٣	٢١٧/٢
سورة العنكبوت		
﴿ ووصينا الإنسان بوالديه حسناً ﴾	٨	٧٤/١
﴿ إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ﴾	٤٥	٩٧/٢
سورة لقمان		
﴿ وفصاله فى عامين ﴾	١٤	٢٢٠/٢
﴿ وصاحبهما فى الدنيا معروفاً ﴾	١٥	٢١٣/٢
﴿ واتبع سبيل من أناب إلىَّ ﴾	١٥	٧٤/١
سورة الزمر		
﴿ وجيىء بالنبيين والشهداء ﴾	٦٩	٧٩/١

فهرس الأحاديث

الحديث	الصفحة

باب الإجماع

الحديث	الصفحة
لا ربا إلا فى النسيئة	١٨٦/١
المدينة طيبة وأنها تنفى خبثها كما ينفى الكير خبث الحديد	٢٠٥/١
إن الإسلام يأرز إلى المدينة	٢٠٥/١
المدينة خير لهم لو كانوا يعلمون	٢٠٦/١
عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى	٢٦٣/١
باب القياس والاجتهاد	
خبر معاذ بن جبل فى الاجتهاد	١٣٠/٢،٣٧٧،٣٦٣/١
إلا الأذخر	٢٣/٢
ألعامنا هذا ذلك يارسول الله أو لكل عام ؟ قال : لا .	
ولو قلت نعم لوجبت	٢٤/٢
عفوت عنكم عن صدقة الخيل والرقيق	٢٤/٢
لو لا أن أشق على أمتى لأمرتهم بالسواك عند كل طهور	٢٤/٢ ، ٢٥
كيلاً بكيل وزناً بوزن	٨٦/٢
خبر الوضوء بنبيذ التمر	١١٠/٢
خبر وجوب الوضوء من القهقهة فى الصلاة	١١١/٢
إنها من الطوافين عليكم والطوافات	١١١/٢ ، ٢١٨
فإن الله أطعمك وسقاك	١١١/٢ ، ٢٢٢
لا تخمروا وجهه فإنه يبعث يوم القيامة ملبياً	١١٢/٢
مارآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن	١٩٥/٢
لا يقضى القاضى وهو غضبان	٢١٧/٢
حديث تنزيل الخالة منزلة الأم	٢٢٢/٢

فهرس الآثار

باب الإجماع

باب القياس والاجتهاد

فهرس الكتب الواردة فى النص

اسم الكتاب	مؤلفه	الصفحة
إبطال الاستحسان	الشافعى	٢٣٧/٢
الاجتهاد	أبو على الجبائى	٢٧٩/٢ ، ٣٠٤ ، ٣٣٨
الاختلاف بين الفقهاء	أبو جعفر الطحاوى	٣٠٢/٢
أصول الفتيا	الجاحظ	٦/٢
البغداديات	أبو هاشم الجبائى	٩٩/١ ، ٢٩٧
جواب مسألة محمد بن زيد الواسطى	أبو على الجبائى	٢٧٩/٢
الرسالة	الشافعى	٣٧٢/١ ، ٢٠/٢ ، ٣٤٧
العمد	عبد الجبار بن أحمد	٩٧/١
نقض الإلهام	أبو هاشم الجبائى	١٠١/١
نقض الفتيا	أبو عبد الله البصرى	٢٩٨/١

فهرس الأعـلام

اسم العلم	الصفحة
إبراهيم بن سيار النظام	(٢٨١/١) ، ٢٨٣ ، ٣٠٨ ، ٦/٢
إبراهيم بن عياش المعتزلى	(٢٨١/٢)
إبراهيم بن يزيد النخعى	(١٩٦/١)
أبى بن كعب	(٢٦٠/٢) ، ٢٦١
إبراهيم بن إسماعيل المزنى	(٣٢١/٢)
أحمد بن محمد بن سلامه الطحاوى	(٣٠٢/٢)
أحمد بن بشر أبو حامد المروزى	(٢٧٩/٢)
أحمد بن عمر بن سريج	(١٣٩/١) ، ١١٨/٢ ، ١٢٥
إسماعيل بن إبراهيم بن علية	(١٦١/٢) ، ٢٣٥
أبوإسحق بن عياش = إبراهيم بن عياش	
الأصم = عبد الرحمن بن كيسان	
الأوزاعى = عبد الرحمن بن عمرو	
أبو بكر الأبهرى = محمد بن عبد الله	
أبو بكر الصديق	(١١٢/١) ، ١٥٦ ، ١٦٢ ، ٣١٩ ، ٣٢٦ ، ٣٤٢ ، ٣٥٥
بروع بنت واشق	(٣٤٣/١) ٢٦٢/٢
بشر المريس	(١٩٨/١) ، ٢٣٥/٢
الثورى - سفيان بن سعيد	
الجاحظ = عمرو بن بحر	
جعفر بن حرب	(٢٨١/١) ، ٧/٢ ، ٣٠٣
جعفر بن مبشر	(٢٨١/١) ، ٧/٢ ، ٣٠٣

اسم العلم	الصفحة
أبو حنيفة = النعمان بن ثابت	
الخثعمية	(٣٥٠/٢)
داود بن على الظاهرى	(٢٨٤/١) ، ٣١٢ ، ٢١٣/٢
زيد بن أرقم	(٢٥٨/٢) ، ٢٥٩
زيد بن ثابت	(٣٢٥/١) ، ٣٢٧ ، ٣٣٠ ٢٥٧/٢ ، ٢٥٨
زيد بن سهل أبو طلحة	(١٨٧/١) ، ١٩٤
ابن سريج = أحمد بن عمر	
سعيد بن المسيب	(١٩٨/١)
سفيان بن سعيد الثورى	(٢٢٢/١)
سفيان بن سحبان	(٢٧٨/٢ مرتين
أبو سلمة بن عبد الرحمن	(١٩٧/١) ، ١٩٩
ابن سيرين = محمد بن سيرين	
الشافعى = محمد بن ادريس	
شريح بن الحارث	(١٩٨/١)
الشعبى = عامر بن شراحيل	
الصيرفى = محمد بن عبد الله	
الطحاوى = أحمد بن محمد أبو جعفر	
أبو طلحة = زيد بن سهل	
عامر بن شراحيل الشعبى	(٢٣١/١)
عائشة	(١٩٧/١) ، ١٩٩ ، ٣٢٦ ،

اسم العلم	الصفحة

اسم العلم	الصفحة
	٣٤٢ ، ٣٥٥ ، (٢/٢٢٠) ، ٣٣٠
عمار بن ياسر	(١/٢١٠)
عمر بن الخطاب	(١/٨٦) ، ٩٤ ، ٩٨ ، ١٥٦ ، ١٦٢ ، ١٦٣ ، ٢٥٠ ، ٢٥٥ ، ٢٦٤ ، ٣١٩ ، ٣٢٠ ، ٣٢٦ ، ٣٤٢ ، ٣٤٣ ، ٣٥٥ ، (٢/٢٦٢) ٣٠١ ، ٣٤٨
عمرو بن العاص	(٢/٣٣٩) ، ٣٤٠
عمرو بن بحر الجاحظ	(١/٢٩٨) ، (٢/٦)
عيسى بن أبان	(٢/٢٧٨)
قاضي القضاة = عبد الجبار بن أحمد	
القاشاني = محمد بن إسحاق	
الكرخي = عبيد الله بن الحسن الكرخي	
مالك بن أنس	(١/٢٠٤) ، ٢٠٨ ، ٣٣٢ ، (٢/١٣٢)
محمد بن إدريس الشافعي	(١/٢٦١) ، ٢٦٢ ، ٣٣٢ ، ٣٧٢ ، (٢/٢٠) ، ١٥٩ ، ١٦٠ مرتين ، ١٨٩ ، ٢٠٣ ، ٢٣٦ ، ٢٩٤ ، ٣٢٢ ، ٣٤٧
محمد بن إسحاق القاشاني	(٢/٦)
محمد بن الحسن الشيباني	(١/١٤) ، ٢٦١ ، ٣٠٧ ،

فهرس الطوائف والفرق

الفرقة	الصفحة
الإمامية	(١/٥٥) ، ١١٠ ، ٢٨٢
أهل التوحيد والعدل	(١/١١٩)
أهل الظاهر	(١/١٢٧) ، ٢١١ ، ٢١٩ ، ٢٣٤ ، ٢٤٨ ، ٢٨١ ، ٢٨٤ ، ٢٨٥ ، ٣١٤ ، (٢/٢١٥) ، ٢٣٥
البراهمة	(١/٣٠٥) ، (٢/٢٤٧)
الحنفية = أصحاب أبي حنيفة	(١/١٣٩) ، ٢٠٤ ، ٢٣٤ ، (٢/٨٣) ، ٨٩ ، ٩٤ ، ١١٣ ، ١٣١ ، ١٣٢ ، ١٥٦ ، ١٧١ ، ١٩٠ ، ١٩٩ ، ٢٣٦ ، ٢٣٨
الخوارج	(١/٧١) ، ٢٩١ ، (٢/١٩٣)
الشافعية = أصحاب الشافعي	(١/١٣٩) ، ١٥٣ ، ١٩٥ ، ٢٠١ ، ٢٠٤ ، ٢٢٧ ، ٢٢٨ ، ٢٣٤ ، ٢٤٤ ، ٢٤٨ ، (٢/٦) ، ٦٥ ، ٧٤ ، ٨٣ ، ٨٤ ، ٩٣ ، ١١٣ ، ١١٨ ، ١٣١ ، ١٥٥ ، ١٥٦ ، ١٧١ ، ١٨٩ ، ٢٠٣ ، ٢٣٩ ، ٣١٩
شيوخنا = المعتزلة	(١/٥٩) ، ١٥٠ ، ١٥٤ ، ١٥٥ ، ١٦٥ ، ١٧٦ ، ١٧٨ ، ٢٢٤ ، ٢٢٥ ، ٢٢٨ ، ٢٧٤ ، ٢٧٨ ، ٣٦٢ ، ٢/٣٦ مرتين ، ٤٢ ، ٥٥ ، ٦١ ، ٦٥ ، ١١٤ ، ١٣٦ ، ٢٢٩ ، ٢٣٣ ، ٢٣٦ ، ٢٤٨ ، ٢٥٩ ، ٢٦٢ ، ٣٠٥ ، ٣٢٧ ، ٣٤١ ، ٣٤٨ ، ٣٥٣
المالكية	(١/٢٠١)
المجبرة	(١/٧١) ، ٧٢ ، ١١٩
المشبهة	(١/٧٠) ، ١١٩

فهرس المراجع

● الابتهاج بتخريج أحاديث المنهاج للغمارى . تعليق وتحقيق سمير طه المجذوب طبع عالم الكتب سنة ١٤٠٥ هـ.

● الابهاج فى شرح المنهاج للسبكى المتوفى سنة ٧٥٦ ولابنه تاج الدين المتوفى سنة ٧٧١ هـ . طبع دار الكتب العلمية . بيروت سنة ١٤٠٤ هـ.

● الاتقان فى علوم القرآن لجلال الدين السيوطى تحقيق محمد أبى الفضل إبراهيم.

● أحكام القرآن لأبى بكر الجصاص المتوفى سنة ٣٧٠ هـ طبع استانبول سنة ١٣٣٥هـ.

● أحكام القرآن لإلكيا الهراسى المتوفى سنة ٥٠٤ هـ . طبع دار الكتب العلمية بيروت سنة ١٤٠٣ هـ.

● إحكام الفصول فى أحكام الأصول لأبى الوليد الباجى المتوفى سنة ٤٧٤ هـ تحقيق عبد المجيد تركى . طبع دار الغرب الإسلامى سنة ١٤٠٧ هـ.

● إحكام الأحكام فى أصول الأحكام لابن حزم الأندلسى المتوفى سنة ٤٥٦ هـ طبع دار الآفاق الجديدة بيروت سنة ١٤٠٣ هـ.

● الأحكام فى أصول الأحكام لسيف الدين الآمدى المتوفى سنة ٦٣١ هـ . تعليق عبد الرزاق عفيفى . طبع المكتب الإسلامى بدمشق سنة ١٤٠٢ هـ.

● الاختيار لتعليل المختار لعبد الله بن محمود بن مولود الموصلى . الطبعة الأولى بمطبعة مصطفى البابى الحلبى بالقاهرة سنة ١٩٣٦ م.

● أخبار القضاة لوكيع محمد بن خلف بن حبان المتوفى سنة ٣٠٦ هـ . طبع عالم الكتب بيروت.

● أخبار أبى حنيفة وأصحابه للقاضى أبى عبد الله حسن بن على الصيمرى المتوفى سنة ٤٣٦ هـ . نشر دار الكتاب العربى . مصور عن طبعة وزارة المعارف

بالهند سنة ١٩٧٦ م.

● إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول تأليف محمد بن على الشوكانى المتوفى سنة ١٢٥٥ هـ . طبع دار المعرفة . بيروت . بدون تاريخ.

● إرواء الغليل فى تخريج أحاديث منار السبيل لمحمد ناصر الدين الألبانى . طبع المكتب الإسلامى . الأولى سنة ١٣٩٩ هـ.

● الاستيعاب فى أسماء الأصحاب لابن عبد البر النمرى المتوفى سنة ٤٦٣ هـ . الطبعة الأولى بمطبعة دار السعادة بالقاهرة . بهامش الإصابة سنة ١٣٢٨ هـ.

● أسد الغابة فى معرفة الصحابة لا بن الأثير . طبع المطبعة الوهبية.

● الإصابة فى تمييز الصحابة لابن حجر العسقلانى المتوفى سنة ٨٥٢ هـ . الطبعة الأولى بمطبعة السعادة بمصر سنة ١٣٢٨ هـ.

● الأصل لمحمد بن الحسن الشيبانى المتوفى ١٨٩ هـ تحقيق وتعليق أبى الوفا الأفغانى . طبع إدارة القرآن والعلوم الإسلامية بكراتشى.

● أصول السرخسى المتوفى سنة ٤٩٠ هـ . تحقيق أبى الوفا الأفغانى . طبع دار الكتاب العربى بالقاهرة سنة ١٣٧٢ هـ.

● اعلام الموقعين عن رب العالمين لشمس الدين بن قيم الجوزية المتوفى سنة ٧٥١ هـ . تحقيق عبد الرحمن الوكيل . طبع الفنية المتحدة بالقاهرة سنة ١٣٨٨ هـ.

● الأعلام لخير الدين الزركلى المتوفى سنة ١٩٧٦ م . الطبعة الثالثة بمدينة ليدن سنة ١٩٣٤ م.

● الأم للإمام محمد بن إدريس الشافعى المتوفى سنة ٢٠٤ هـ . تحقيق محمد زهرى النجار . طبع الفنية المتحدة بالقاهرة سنة ١٣٨١ هـ.

● الأموال لأبى عبيد القاسم بن سلام المتوفى سنة ٢٢٤ هـ . تحقيق وتعليق محمد خليل هراس . طبع مكتبة الكليات الأزهرية سنة ١٣٩٥ هـ.

● الأنساب لعبد الكريم السمعانى المتوفى سنة ٥٦٢ هـ . طبع مكتبة المثنى ببغداد سنة ١٩٧٠ م.

● الإنصاف فى معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل . لعلاء الدين المرداوى المتوفى سنة ٨٨٥ هـ . تحقيق محمد حامد الفقى . طبع مطبعة السنة المحمدية بالقاهرة سنة ١٣٧٥ هـ.

● إيضاح المكنون ذيل كشف الظنون لإسماعيل باشا البغدادى المتوفى سنة ١٣٣٩ هـ منشورات مكتبة المثنى ببغداد .

● بدائع الصنائع فى ترتيب الشرائع لعلاء الدين الكاسانى الحنفى المتوفى سنة ٥٨٧هـ الطبعة الأولى بمطبعة الجمالية بالقاهرة سنة ١٣٢٨ هـ .

● بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد القرطبى المتوفى سنة ٥٩٥ هـ طبع دار الفكر .

● البداية والنهاية لابن كثير المتوفى سنة ٧٧٤ هـ . تصوير عن طبعة دار السعادة بمصر سنة ١٣٥١ هـ .

● البرهان لإمام الحرمين عبد الملك الجوينى المتوفى سنة ٤٧٨ هـ . تحقيق الدكتور عبد العظيم الديب . طبع على نفقة الشيخ خليفة بن حمد آل ثانى بمطابع الدوحة الحديثة، بقطر سنة ١٣٩٩ هـ .

● البرهان فى علوم القرآن لبدر الدين الزركشى المتوفى سنة ٧٩٤ هـ . تحقيق محمد أبى الفضل إبراهيم . الطبعة الأولى بمطبعة عيسى البابى الحلبى بالقاهرة سنة ١٣٧٦ هـ .

● بيان مختصر ابن الحاجب لشمس الدين الأصفهانى المتوفى سنة ٧٤٩ هـ .

تحقيق الدكتور محمد مظهر بقا . طبع مركز البحث العلمى بجامعة أم القرى سنة ١٤٠٦هـ .

● تاريخ التراث العربى لفؤاد سزكين . طبع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية سنة ١٤٠٤ هـ .

● تاريخ الشعوب الإسلامية لكارل بروكلمان . طبع دار العلم للملايين . الطبعة الثانية سنة ١٩٧٩ م ترجمة نبيه فارس ومنير بعلبكى .

● تاريخ الدول الإسلامية ومعجم الأسر الحاكمة للدكتور أحمد سعيد سليمان .

● تاريخ الإسلام السياسى للدكتور حسن إبراهيم الطبعة السابعة سنة ١٩٦٦ م .

● تاريخ الحضارة الإسلامية فى الشرق للدكتور محمد جمال الدين سرور . الطبعة الرابعة سنة ١٣٩٦ هـ .

● تاريخ بغداد للحافظ أبى بكر الخطيب البغدادى المتوفى سنة ٣٤٦ هـ . نشر دار الكتاب العربى . بيروت .

● تاريخ المالكية بالمشرق لأحمد باكبير .

● تاريخ الأمم والملوك لأبى جعفر الطبرى المتوفى سنة ٣١٠ هـ . تحقيق محمد أبى الفضل إبراهيم . الطبعة الثانية بدار المعارف بالقاهرة .

● تاريخ الحكماء مختصر أخبار العلماء بأخيار الحكماء لجمال الدين القفطى طبع سنة ١٣٢٦ هـ بالقاهرة .

● تاج العروس للزبيدى . طبع دار بيروت سنة ١٣٨٦ هـ .

● تاج التراجم فى طبقات الحنفية لا بن قطلوبغا المتوفى سنة ٨٧٩ هـ طبع مطبعة العانى ببغداد سنة ١٩٦٢ م .

● التبصرة فى أصول الفقه للشيخ أبى إسحاق الشيرازى المتوفى سنة ٤٧٦ هـ

تحقيق الدكتور محمد حسن هيتو . طبع دار الفكر بدمشق سنة ١٤٠٣ هـ .

● تبيين كذب المفترى على الإمام أبى الحسن الأشعرى لابن عساكر . طبع مطبعة القدس بدمشق .

● تثبيت دلائل النبوة لقاضى القضاة عبد الجبار بن أحمد المتوفى سنة ٤٨٥ هـ تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان . مطبعة دار العربية - بيروت .

● تبصير المنتبه بتحرير المشتبه لابن حجر العسقلانى المتوفى ٨٥٢ هـ تحقيق على بن محمد البجاوى . طبع الدار المصرية للتأليف والترجمة سنة ١٩٦٦ م .

● التحصيل من المحصول لسراج الدين محمود بن أبى بكر الأرجوى المتوفى سنة ٦٨٢ هـ دراسة وتحقيق الدكتور عبد الحميد أبو زنيد . طبع مؤسسة الرسالة سنة ١٤٠٨ هـ .

● التحقيقات المرضية فى المباحث الفرضية للدكتور صالح الفوزان . مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية سنة ١٤٠٠ هـ .

● تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف . تحقيق عبد الصمد شرف الدين . طبع الدار القيمة بالهند سنة ١٣٩٦ هـ .

● تحفة الطالب بمعرفة أحاديث مختصر ابن الحاجب لابن كثير المتوفى سنة ٧٧٤ هـ . تحقيق عبد الغنى الكبيسى . طبع دار حراء مكة المكرمة سنة ١٤٠٦ هـ .

● تحفة المحتاج إلى أدلة المنهاج لا بن الملقن المتوفى سنة ٨٠٤ هـ . تحقيق عبد الله اللحيانى طبع دار حراء . مكة المكرمة سنة ١٤٠٦ هـ تذكرة الحفاظ للذهبى المتوفى سنة ٧٤٨ هـ . نشر دار إحياء التراث العربى . بيروت .

● تخريج أحاديث اللمع فى أصول الفقه للغمارى . تحقيق الدكتور يوسف

المرعشلى . طبع عالم الكتب سنة ١٤٠٥ هـ الطبعة الأولى تراث العرب العلمى لقدرى طوقان . طبع دار القلم القاهرة . الطبعة الثالثة سنة ١٣٨٢ هـ .

● ترتيب القاموس المحيط أحمد الزاوى . الطبعة الثانية سنة ١٣٩٠ هـ بدار إحياء الكتب العربية بالقاهرة .

● ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة إعلام مذهب مآلك للقاضى عياض المتوفى سنة ٥٤٤ هـ . تحقيق الدكتور أحمد بكير . نشر مكتبة الحياة بيروت سنة ١٣٨٧ هـ .

● التعريفات للجرجانى الحنفى المتوفى سنة ٨١٦ هـ . طبع مكتبة لبنان سنة ١٩٦٩م .

● التفريع لابن الجلاب البصرى المالكى المتوفى سنة ٣٧٨ هـ . دراسة وتحقيق الدكتور حسين الدهانى . طبع دار الغرب الإسلامى سنة ١٤٠٨ هـ .

● تفسير القرطبى المسمى الجامع لأحكام القرآن لمحمد بن أحمد القرطبى المتوفى سنة ٦٧١ هـ طبع دار الكتاب العربى سنة ١٣٨٧ هـ .

● تفسير الخازن المسمى لباب التأويل فى معانى التنزيل . طبع مطبعة التقدم العلمية بمصر سنة ١٣٣١ هـ .

● تفسير ابن كثير المتوفى سنة ٧٧٤ هـ . طبع دار الفكر الطبعة الثانية سنة ١٣٨٩ هـ .

● تفسير الماوردى المسمى بالعيون والنكت للماوردى المتوفى سنة ٤٥٠ هـ تحقيق خضر محمد خضر . نشر وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بالكويت سنة ١٤٠٢ هـ . بمطابع قهيوى بالكويت .

● تفسير الزمخشرى المسمى بالكشاف وبذيله الكافى الشاف بتخريج أحاديث

الكشاف لابن حجر . طبع دار المعرفة بيروت .

● تفسير الرازى فخر الدين محمد بن عمر المتوفى سنة ٦٠٦ هـ الطبعة الأولى بالمطبعة البهية بالقاهرة سنة ١٣٥٧ هـ .

● تقريب التهذيب لابن حجر العسقلانى المتوفى سنة ٨٥٢ هـ . طبع دار الكتاب العربى بالقاهرة سنة ١٣٨٠ هـ . تحقيق عبد اللطيف عبد الوهاب .

● التقرير والتحبير لا بن أمير الحاج المتوفى سنة ٨٦١ هـ . طبع دار الكتب العلمية بيروت سنة ١٤٠٣ هـ الطبعة الثانية .

● تلخيص التقريب لإمام الحرمين الجوينى مصور عن مكتبة جامع المظفر بتعز باليمن .

● التلخيص الحبير فى تخريج أحاديث الرافعى الكبير لا بن حجر العسقلانى . طبع شركة الطباعة الفنية المتحدة بالقاهرة .

● التمهيد لأبى الخطاب الكلوزانى المتوفى سنة ٥١٠ هـ دراسة وتحقيق الدكتور مفيد أبو عمشه والدكتور محمد على الابراهيم . طبع مركز البحث العلمى بجامعة أم القرى سنة ١٤٠٦ هـ .

● التلويح على التوضيح لسعد الدين التفتازانى المتوفى سنة ٧٩٢ هـ . طبع الأميرية بمصر سنة ١٣٢٢ هـ .

● تهذيب الأسماء واللغات لأبى زكريا محى الدين النووى المتوفى سنة ٦٧٦ هـ طبع المطبعة المنيرية بمصر . تصوير دار الكتب العلمية بيروت .

● تهذيب تاريخ ابن عساكر لعبد القادر بن أحمد بن بدران . الطبعة الأولى بالمكتبة العربية بدمشق .

● تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلانى طبع دار صادر بيروت . مصورة عن

طبعة مجلس دائرة المعارف النظامية بالهند سنة ١٣٢٦ هـ .

● التوضيح على التنقيح لصدر الشريعة عبيد الله بن مسعود المتوفى سنة ٧٤٧ هـ بالمطبعة الأميرية بمصر سنة ١٣٢٢ هـ .

● تيسير التحرير لمحمد أمين الحنفى شرح كتاب التحرير لابن الهمام . طبع مصطفى البابى الحلبى . بمصر سنة ١٣٥٠ هـ .

● جامع بيان العلمه وفضله وما ينبغى فى روايته وحمله لأبى عمر بن عبد البر النمرى المتوفى سنة ٤٦٣ هـ الطبعة الأولى بالمنيرية بمصر .

● جامع الأصول للإمام أبى السعادات مبارك بن الأثير الجزرى المتوفى سنة ٦٠٦ هـ . الطبعة الأولى بمطبعة السنة المحمدية بمصر سنة ١٣٦٨ هـ .

● جمع الفوائد من جامع الأصول ومجمع الزوائد لمحمد بن سليمان . وبهامشه أعذب الموارد لعبد الله هاشم اليمانى طبع سنة ١٣٨١ هـ . بمطبعة دار التأليف .

● الجبائيان لعلى فهمى خشيم الطبعة الأولى سنة ١٩٦٨ م . نشر مكتبة دار الفكر طرابلس لبنان .

● الجواهر المضيئة فى طبقات الحنفية للقرشى المتوفى سنة ٧٧٥ هـ . تحقيق عبد الفتاح الحلو . طبع مطبعة عيسى البابى الحلبى سنة ١٣٩٨ هـ .

● حاشية ابن عابدين المسماه برد المختار . طبع دار إحياء التراث العربى . بيروت .

● حالة العالم الإسلامى فى العصر العباسى للدكتور حسين أحمد محمد . طبع دار الفكر العربى سنة ١٩٧٧ م .

● حلية الأولياء وطبقات الأصفياء لأبى نعيم الأصفهانى المتوفى سنة ٤٠٣ هـ . تصوير عن طبعة السعادة بمصر سنة ١٣٥١ هـ .

● الحور العين للحميرى اليمانى المتوفى سنة ٥٧٣ هـ . تحقيق كمال مصطفى طبع مكتبة الخانجي بالقاهرة سنة ١٩٤٨ م .

● خلاصة تهذيب تذهيب الكمال للخزرمى المتوفى سنة ٩٣٣ هـ . نشر مكتبة المطبوعات الإسلامية بحلب سنة ١٣٩١ هـ عن طبعة الأميرية ببولاق .

● الخصائص لابن جنى المتوفى سنة ٣٩٢ هـ تحقيق محمد على النجار . طبع دار الهدى للطباعة والنشر . بيروت الطبعة الثانية .

● دائرة معارف القرن العشرين لمحمد فريد وجدى المتوفى سنة ١٣٣٨ هـ طبع دائرة معارف القرن العشرين سنة ١٣٤٤ هـ .

● دائرة المعارف الإسلامية لجماعة من المستشرقين . طبع دار الشعب بمصر .

● الدولة الإسلامية لستانلى لين بول . طبع مكتبة الدراسات الإسلامية بدمشق .

● الدر المنثور فى التفسير بالمأثور لجلال الدين السيوطى المتوفى سنة ٩١١ هـ طبع المطبعة الإسلامية بطهران سنة ١٣٧٧ هـ .

● الديباج المذهب فى معرفة أعيان المذهب لا بن فرحون المالكى المتوفى سنة ٧٩٩ هـ تحقيق الأحمدى أبو النور . طبع دار التراث للطباعة والنشر بالقاهرة سنة ١٣٩٤ هـ .

● روضات الجنات فى أحوال العلماء والسادات للخوانسارى الشيعى . تحقيق أسد الله اسماعيليان . طبع الحيدرية بطهران سنة ١٣٩٠ هـ .

● الرسالة المستطرفة لمحمد بن جعفر الكتانى المتوفى سنة ١٣٤٥ هـ . طبع دار الفكر بدمشق الطبعة الثالثة سنة ١٣٨٣ هـ .

● روائع البيان تفسير آيات الأحكام لمحمد على الصابونى . طبع مكتبة الغزالى بدمشق سنة ١٣٩٧ هـ الطبعة الثانية .

● الرسالة للشافعي . تحقيق وشرح أحمد شاكر بدون تاريخ .

● روضة الناظر وجنة المناظر لا بن قدامة المقدسى المتوفى سنة ٦٣١ هـ . تحقيق د . عبد العزيز السعيد . طبع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية سنة ١٤٠٣ هـ .

● روضة الطالبين وعماد المفتين للإمام النووى المتوفى سنة ٦٨٢ هـ طبع المكتب الإسلامى الطبعة الثانية سنة ١٤٠٥ هـ .

● سير أعلام النبلاء لشمس الدين الذهبى المتوفى سنة ٧٤٨ هـ . تحقيق صلاح الدين المجذ . طبع دار المعارف بالقاهرة سنة ١٩٦٢ هـ .

● سيرة ابن هشام . تحقيق الدكتور أحمد حجازى السقا . طبع دار التراث العربى للطباعة والنشر بالقاهرة سنة ١٣٩٩ هـ .

● سر القضامة لأبى سنان الخفاجى المتوفى سنة ٤٦٦ هـ . مطبعة محمد على صبيح بالقاهرة سنة ١٣٧٢ هـ .

● سنن سعيد بن منصور المتوفى سنة ٢٢٧ هـ : طبع علمى بريسى بالهند سنة ١٣٨٧ هـ .

● سنن النسائى الصغرى (المجتبى) طبع مصطفى البابى الحلبى بالقاهرة سنة ١٣٨٣ هـ .

● السنة لابن أبى عاصم أحمد بن عمر المتوفى سنة ٢٨٧ هـ تخريج ناصر الدين الألبانى . طبع المكتب الإسلامى بدمشق الطبعة الأولى سنة ١٤٠٠ هـ .

● سنن أبى داود السجستانى . تحقيق وتعليق أحمد سعد على . طبع مصطفى البابى الحلبى سنة ١٣٧١ هـ .

● سنن ابن ماجة القزوينى المتوفى سنة ٢٧٥ هـ تحقيق محمد فؤاد عبد الباقى طبع

عيسى البابى الحلبى سنة ١٩٧٢ م .

● سنن الترمذى المسمى بالجامع الصحيح لأبى عيسى الترمذى المتوفى سنة ٢٧٩ هـ تحقيق أحمد شاكر . طبع مصطفى البابى الحلبى سنة ١٣٥٦ هـ .

● سنن الدارمى تحقيق عبد الله هاشم اليمانى . طبع شركة الطباعة الفنية المتحدة بالقاهرة سنة ١٣٨٦ هـ .

● سنن النسائى . طبع المطبعة النظامية سنة ١٢٩٦ هـ .

● سنن البيهقى الكبرى للإمام أحمد بن الحسين المتوفى سنة ٤٥٨ هـ وبذيلها الجوهر النقى لعلاء الدين بن التركمانى المتوفى سنة ٧٤٥ هـ . طبع دائرة المعارف النظامية بالهند .

● سلسلة الأحاديث الضعيفة لمحمد ناصر الدين الألبانى . الطبعة الرابعة . طبع المكتب الإسلامى بدمشق سنة ١٣٩٨ هـ .

● شذرات الذهب فى أخبار من ذهب لابن العماد الحنبلى المتوفى سنة ١٠٨٩ هـ طبع المكتب التجارى بيروت .

● شرح العضد على مختصر ابن الحاجب للقاضى عضد الملة والدين المتوفى سنة ٧٥٦ هـ نشر مكتبة الكليات الأزهرية سنة ١٣٩٣ هـ وبهامشه حاشية التفتازانى المتوفى سنة ٧٩١ هـ وحاشية الجرجانى المتوفى سنة ٨١٦ هـ .

● شرح الأصول الخمسة لقاضى القضاة عبد الجبار بن أحمد . تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان . مطبعة الاستقلال الكبرى بالقاهرة . الطبعة الأولى سنة ١٣٨٤ هـ .

● شرح السنة للبغوى . طبع المكتب الإسلامى بدمشق سنة ١٣٩٠ هـ .

● شجرة النور الزكية للشيخ محمد بن محمد مخلوف . تصوير عن الطبعة الأولى

سنة ١٣٤٩ هـ .

● شرح الإمام النووى لصحيح مسلم . طبع دار الفكر . بيروت سنة ١٤٠١ هـ نشر وتوزيع إدارات البحوث العلمية والافتاء بالمملكة العربية السعودية .

● الشرعيات من كتاب المغنى لقاضى القضاة عبد الجبار بن أحمد المتوفى سنة ٤١٥ هـ .

● شرح الكوكب المنير لابن النجار الحنبلى المتوفى سنة ٩٧٢ هـ . تحقيق د . محمد نزيه حماد ود . محمد الزحيلى . طبع مركز البحث العلمى بجامعة أم القرى سنة ١٤٠٠ /١٤٠٨ هـ .

● شرح تنقيح الفصول لأبى العباس القرافى المتوفى سنة ٦٨٤ هـ . تحقيق طه عبد الرؤوف سعد . نشر دار الفكر ومكتبة الكليات الأزهرية سنة ١٣٩٣ هـ طبع شركة الطباعة الفنية المتحدة .

● شرح اللمع لأبى إسحاق الشيرازى . تحقيق عبد المجيد تركى . طبع دار الغرب الإسلامى سنة ١٤٠٨ هـ .

● شرح السراجية . الطبعة الأولى بمطبعة مصطفى محمد سنة ١٣٥٢ هـ .

● شفاء الغليل لحجة الإسلام أبى حامد الغزالى المتوفى سنة ٥٠٥ هـ . تحقيق الدكتور حمد الكبيسى . طبع مطبعة الإرشاد ببغداد سنة ١٣٩٠ هـ . .

● شرح معانى الأثار للطحاوى المتوفى سنة ٣٢١ هـ . تحقيق جاد الحق . طبع الأنوار المحمدية بالقاهرة سنة ١٣٨٧ هـ .

● الصحاح لإسماعيل بن حماد والجوهرى المتوفى سنة ٣٩٣ هـ تحقيق عبد الغفور عطار مطابع دار الكتاب العربى بالقاهرة سنة ١٣٧٦ هـ .

● صفوة الصفوة لجمال الدين بن الجوزى المتوفى سنة ٥٩٧ هـ . طبع مطبعة

الأصيل بحلب . الطبعة الأولى سنة ١٣٨٩ هـ .

● صحيح ابن حبان تحقيق عبد الرحمن محمد عثمان الطبعة الأولى سنة ١٣٩٠ هـ نشر المكتبة السلفية بالمدينة المنورة .

● صحيح ابن خزيمة المتوفى سنة ٣١١ هـ . تحقيق محمد مصطفى الأعظمى طبع المكتب الإسلامى سنة ١٣٩٠ هـ .

● صحيح مسلم بن الحجاج النيسابورى المتوفى سنة ٢٦١ هـ . تحقيق محمد فؤاد عبد الباقى . طبع عيسى البابى الحلبى بالقاهرة سنة ١٣٧٤ هـ .

● صحيح البخارى مع حاشية السندى . تصوير دار الفكر بيروت .

● الضعفاء والمتروكون للدارقطنى . تحقيق موفق عبد الله عبد القادر . طبع مكتبة المعارف سنة ١٤٠٤ هـ .

● طرح التثريب فى شرح التقريب لزين الدين العراقى المتوفى سنة ٨٠٦ هـ . أكمله ولده أبو زرعة المتوفى سنة ٨٢٦ هـ . طبع دار المعارف بحلب .

● الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الاعجاز ليحيى بن حمزة العلوى طبع دار الكتب العلمية بيروت سنة ١٤٠٣ هـ .

● طبقات الأطباء لابن أبى أصيبعة المتوفى سنة ٦٦٨ هـ تحقيق الدكتور نزار رضا . طبع مكتبة الحياة بيروت .

● طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكى المتوفى سنة ٧٧١ هـ تحقيق عبد الفتاح الحلو ومحمود الطناحى . طبع عيسى البابى الحلبى سنة ١٣٨٣ هـ .

● طبقات المفسرين لشمس الدين الداودى المتوفى سنة ٩٤٥ هـ . تحقيق على محمد عمر . طبع مطبعة الاستقلال الكبرى بالقاهرة سنة ١٣٩٢ هـ نشر مكتبة وهبة .

● طبقات الشافعية لابن قاضى شهبة . طبع دائرة المعارف بحيدر أباد الدكن سنة ١٩٧٨ م الطبعة الثانية .

● طبقات الشافعية لجمال الدين الأسنوى المتوفى سنة ٧٧٢ هـ . تحقيق عبد الله الجبورى . طبع مطبعة الإرشاد ببغداد . الطبعة الأولى سنة ١٣٩٢ هـ .

● طبقات الفقهاء لأبى اسحاق الشيرازى المتوفى سنة ٤٧٦ هـ . تحقيق الدكتور إحسان عباس . نشر دار الرائد العربى بيروت ١٩٧٠ م .

● طبقات القراء لشمس الدين الذهبى المتوفى سنة ٧٤٨ هـ تحقيق محمد سيد جاد الحق الطبعة الأولى بمطبعة دار التأليف سنة ١٩٦٩ م .

● الطبقات السنية فى تراجم الحنفية للميمنى .

● طبقات ابن سعد الواقدى . طبع دار التحرير بالقاهرة سنة ١٣٨٨ هـ .

● طبقات الحفاظ لجلال الدين السيوطى المتوفى سنة ٩١١ هـ تحقيق على محمد عمر . طبع مكتبة وهبة بالقاهرة سنة ١٣٩٢ هـ .

● ظهر الإسلام لأحمد أمين . الطبعة الأولى . طبع مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٥٥ م .

● العقل والحرية دراسة فى فكر القاضى عبد الجبار المعتزلى للدكتور عبد الستار الراوى . طبع المؤسسة العربية للدراسات والنشر سنة ١٤٠٠ هـ .

● العذب الفائض شرح ألفية الفرائض . الطبعة الأولى بمطبعة مصطفى البابى الحلبى سنة ١٣٧٢ هـ .

● العدة للقاضى أبى يعلى البغدادى الحنبلى المتوفى سنة ٤٥٨ هـ . تحقيق الدكتور أحمد سير مباركى . طبع مؤسسة الرسالة سنة ١٤٠٠ هـ .

● العبر فى خبر من غبر للحافظ الذهبى المتوفى سنة ٧٤٨ هـ . تحقيق الدكتور

صلاح الدين المنجد . طبع الكويت سنة ١٩٦٠ م .

● العلل المتناهية فى الأحاديث الواهية لابن الجوزى المتوفى سنة ٥٩٧ هـ تحقيق إرشاد الحق . طبع دار نشر الكتب الإسلامية لاهور سنة ١٣٩٩ هـ .

● الفتح الربانى بترتيب مسند الإمام أحمد بن حنبل لابن الساعاتى أحمد بن عبد الرحمن البنا . الطبعة الأولى سنة ١٣٥٧ هـ .

● الفتح الكبير فى ضخم الزيادة للجامع الصغير للشيخ يوسف النبهانى . طبع دار الكتب العربية الكبرى بمصر سنة ١٣٥٠ هـ .

● فواتح الرحموت لعبد العلى الأنصارى على مسلم الثبوت لابن عبد الشكور . الطبعة الأولى بالأميرية ببولاق بمصر سنة ١٣٢٢ هـ مصورة عنها سنة ١٤٠٣ هـ .

● فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة لأبى القاسم البلخى المتوفى سنة ٣١٩ هـ والقاضى عبد الجبار بن أحمد المتوفى سنة ٤١٥ هـ والحاكم الجشمى المتوفى سنة ٤٩٤ هـ . تحقيق فؤاد سيد . طبع الدار التونسية بتونس سنة ١٣٩٣ هـ .

● فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم بن تيمية المتوفى سنة ٧٢٨ هـ الطبعة الأولى سنة ١٣٩٨ هـ .

● فتح القدير لابن الهمام الحنفى طبع الأميرية سنة ١٣١٥ هـ .

● الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادى المتوفى سنة ٤٦٣ هـ طبع دار إحياء السنة بدمشق .

● الفوائد الشنشورية مع حاشية الباجورى . طبع مطبعة مصطفى البابى الحلبى سنة ١٣٥٥ هـ .

● فيض القدير شرح الجامع الصغير للمناوى المتوفى سنة ١٠٣١ هـ. مطبعة مصطفى محمد بالقاهرة .

● الفهرست لأبن النديم . طبع دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت .

● الفرق بين الفرق لغبد القاهر بن طاهر البغدادى المتوفى سنة ٤٢٩ هـ تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد . طبع مطبعة المدنى .

● الفوائد البهية فى تراجم الحنفية تأليف محمد عبد الحى الكنوى . طبع دار المعرفة بيروت سنة ١٣٢٤ هـ .

● الفتح المبين فى طبقات الأصوليين للشيخ عبد الله مصطفى المراغى الطبعة الثانية سنة ١٣٩٤ هـ . نشر أحمد أمين بيروت .

● القواعد والفوائد الأصولية لابن اللحام البعلى الحنبلى المتوفى سنة ٨٠٣ هـ طبع السنة المحمدية بالقاهرة سنة ١٣٧٥ هـ .

● كنز العمال فى سنن الأقوال والأفعال لعلاء الدين الهندى المتوفى سنة ٩٧٥ هـ طبع مكتبة التراث الإسلامى بحلب .

● كشف الأستار زوائد البزار للحافظ نور الدين على بن أبى بكر الهيثمى المتوفى سنة ٨١٧ هـ تحقيق حبيب الرحمن الأعظمى طبع مؤسسة الرسالة بيروت .

● كفاية الأخبار فى حل غاية الاختصار لتقى الدين الحصنى الشافعى من علماء القرن التاسع . الطعبة الثانية نشر دار المعرفة بيروت .

● كشف الخفا ومزيل الالباس عما اشتهر من الحديث على ألسنة الناس للعملونى المتوفى سنة ١١٦٢ هـ طبع مكتبة القدسي سنة ١٣٥١ هـ .

● كشف الأسرار عن أصول البزدوى لعبد العزيز البخارى . طبع شركة الصحافة العثمانية سنة ١٣٠٧ هـ .

● الكافى فى فقه أهل المدينة لابن عبد البر النمرى المتوفى سنة ٤٦٣ هـ الطبعة الأولى سنة ١٤٠٧ هـ طبع دار الكتب العلمية بيروت .

● الكافى لابن قدامة المقدسى فى فقه الإمام أحمد بن حنبل . تحقيق زهير الشاويش . طبع المكتب الإسلامى سنة ١٣٩٩ هـ الطبعة الثانية .

● كتاب القياس الشرعى لأبى الحسين البصرى . مطبوع مع المعتمد بالمطبعة الكاثوليكية بدمشق سنة ١٩٦٤م .

● كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون لحاجى خليفة وكاتب جلىّ طبع طهران الطبعة الثالثة سنة ١٣٨٧ هـ .

● الكامل لابن الأثير الجزرى الطبعة الأولى بالمطبعة الأزهرية سنة ١٣٠١ هـ .

● لسان الميزان لابن حجر العسقلانى المتوفى سنة ٨٥٢ هـ الطبعة الأولى بحيدر آباد الدكن بالهند سنة ١٣٣٠ هـ .

● لسان العرب لابن منظور الأفريقى المتوفى سنة ٧١١ هـ . طبع مطبعة دار صادر بيروت سنة ١٣٧٤ هـ .

● لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية للسفارينى . طبع مؤسسة الخافقين بدمشق الطبعة الثانية سنة ١٤٠٢ هـ .

● اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان لمحمد فؤاد عبد الباقى . طبع دار إحياء الكتب العربية بالقاهرة سنة ١٣٦٨ هـ .

● اللمع فى أصول الفقه لأبى إسحاق الشيرازى المتوفى سنة ٤٧٦ هـ الطبعة الثالثة سنة ١٣٧٧ هـ طبع مصطفى البابى الحلبى بالقاهرة بمصر .

● اللباب فى الجمع بين السنة والكتاب لأبى محمد المنيجى المتوفى سنة ٦٨٦ هـ . تحقيق الدكتور محمد فضل المراد . طبع دار الشروق – جدة سنة ١٤٠٣ هـ .

● متشابه القرآن للقاضى عبد الجبار بن أحمد . تحقيق عدنان زرزور . طبع دار النصر للطباعة بالقاهرة بدون تاريخ .

● المجموع المحيط بالتكليف لابن متويه المعتزلى طبع منه مجلد واحد .

● المجموع شرح المهذب لمحى الدين النووى المتوفى سنة ٦٧٦ هـ . طبع إدارة الطباعة المنيرية بالقاهرة .

● مختصر تفسير الطبرى للشيخ محمد على الصابونى والدكتور صالح أحمد رضا طبع دار القرآن الكريم بيروت سنة ١٤٠٣ هـ .

● مختصر تفسير ابن كثير لمحمد على الصابونى . الطبعة السابعة بمطبعة دار القرآن الكريم بيروت سنة ١٤٠٢ هـ .

● مختصر الطوخى لروضة الناظر المسمى بالبلبل . طبع مؤسسة النور للطباعة بالرياض سنة ١٣٨٣ هـ .

● مرآة الجنان وعبرة اليقظان فى معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان لليافعى المتوفى سنة ٧٦٨ هـ الطبعة الثانية سنة ١٣٩٠ هـ عن طبعة دائرة المعارف النظامية بالهند .

● مسند أبى يعلى المتوفى سنة ٣٠٧ هـ تحقيق حسين أسد . طبع دمشق بدار المأمون للتراث سنة ١٤٠٤ هـ .

● مسند الشافعى طبع دار الكتب العلمية بيروت سنة ١٤٠٠ هـ .

● مختار الصحاح لأبى بكر عبد القادر الرازى طبع دار الكتب العلمية بيروت .

● مروج الذهب ومعادن الجوهر للمسعودى المتوفى سنة ٣٤٦ هـ تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد طبع شركة الاعلانات الشرقية سنة ١٣٨٦ هـ .

● المصباح المنير فى غريب الشرح الكبير للرافعى للفيومى المتوفى سنة ٧٧٠ هـ .

● مراصد الاطلاع فى أسماء الأمكنه والبقاع لصفى الدين عبد المؤمن البغدادى المتوفى سنة ٧٣٩ هـ طبع عيسى البابى الحلبى سنة ١٣٧٣ هـ .

● المزهر لجلال الدين السيوطى . تحقيق محمد أبى الفضل وجماعة . طبع دار

إحياء الكتب العربية .

● المغنى لعبد الجبار بن أحمد فى أبواب التوحيد والعدل . طبع المؤسسة المصرية العامة .

● مسند الإمام أحمد بن حنبل الشيبانى . طبع دار صادر للطباعة والنشر بيروت .

● مسند أبى داود الطيالسى المتوفى سنة ٣٠٤ هـ الطبعة الأولى سنة ١٣٧٢ هـ بالمنيرية بالأزهر .

● المستدرك على الصحيحين للحاكم النيسابورى المتوفى سنة ٤٠٥ هـ طبع مطابع النصر الحديثة بالرياض .

● مجمع الزوائد منبع الفوائد لابن حجر الهيثمى المتوفى سنة ٨٠٧ هـ . مطبعة القدسى سنة ١٣٥٢ هـ .

● المحصول من علم أصول الفقه لفخر الدين الرازى المتوفى سنة ٦٠٦ هـ . تحقيق الدكتور طه جابر العلوانى . طبع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية سنة ١٣٩٩ هـ .

● المستصفى من علم الأصول لحجة الإسلام محمد الغزالى . المتوفى سنة ٥٠٥ هـ طبع شركة الطباعة الفنية المتحدة بالعباسية بمصر . تحقيق محمد مصطفى أبوالعلا .

● المسودة فى أصول الفقه لآل تيمية مجد الدين وشهاب الدين وتقى الدين طبع مطبعة المدنى بالعباسية بالقاهرة سنة ١٣٨٤ هـ .

● المدخل لمذهب الإمام أحمد بن حنبل لعبد القادر بن بدران الدومى . طبع المنيرية بالقاهرة .

● المبسوط للسرخسى طبع مطبعة السعادة بمصر سنة ١٣٢٤ هـ .

● المحلى لابن حزم الأندلسى الظاهرى المتوفى سنة ٤٥٦ هـ طبع إدارة الطباعة

المنيرية بمصر سنة ١٣٥٣ هـ .

● مباحث العلة فى القياس عند الأصوليين لعبد الحكيم السعوى العراق . الطبعة الأولى سنة ١٤٠٦ هـ طبع دار البشائر الإسلامية بيروت .

● موسوعة فقه إبراهيم النخعى . جمع الدكتور محمد رواس قلعة جي . الطبعة الأولى سنة ١٣٩٩ هـ توزيع مركز البحث العلمى بجامعة أم القرى بمكة .

● المنخول من تعليقات الأصول لأبى حامد الغزالى المتوفى سنة ٥٠٥ هـ تحقيق الدكتور محمد حسن هيتو . طبع دار الفكر بدمشق سنة ١٣٩٠ هـ .

● مصنف ابن أبى شيبة المتوفى سنة ٢٣٥ هـ الطبعة الأولى سنة ١٤٠١ هـ من مطبوعات الدار السلفية بالهند .

● المعتمد لأبى الحسين البصرى المتوفى سنة ٤٣٦ هـ . المطبعة الكاثوليكية بدمشق سنة ١٩٦٤م .

● المعتبر فى تخريج أحاديث المنهاج والمختصر لبدر الدين الزركشى . تحقيق حمدى عبد المجيد السلفى . طبع دار الأرقم الكويت سنة ١٤٠٤ هـ .

● معجم المطبوعات العربية والمصرية . جمع يوسف إلياس سركيس . طبع مطبعة سركيس سنة ١٣٤٦ هـ .

● معجم البلدان لياقوت الحموى المتوفى سنة ٦٢٦ هـ . مطبعة السعادة بمصر الطبعة الأولى سنة ١٣٢٣ هـ .

● المغنى لابن قدامة المقدسى المتوفى سنة ٦٣١ هـ طبع مكتبة الرياض الحديثة سنة ١٤٠١ هـ .

● المهذب فى فقه الإمام الشافعى لأبى إسحاق الشيرازى المتوفى سنة ٤٧٦ هـ طبع دار المعرفة بيروت .

● مواهب الجليل من أدلة خليل للشيخ أحمد بن أحمدالمختار الجكنى . طبع إدارة إحياء التراث الإسلامى بدولة قطر سنة ١٤٠٣ هـ .

● المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم . وضع لجنة من مجمع اللغة العربية . طبع الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٧٣م .

● معجم مقاييس اللغة لأحمد بن فارس المتوفى سنة ٣٩٥ هـ تحقيق عبد السلام هارون . مطبعة عيسى البابى الحلبى الطبعة الأولى .

● المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية . تحقيق الدكتور حبيب الرحمن الأعظمى طبع دار المعرفة بيروت .

● الموطأ للإمام مالك بن أنس . تعليق محمد فؤاد عبد الباقى طبع عيسى البابى الحلبى سنة ١٣٧٠ هـ .

● معجم الأدباء لياقوت الحموى المتوفى سنة ٦٢٦ هـ . تحقيق الدكتور أحمد فريد الرفاعى . طبع دار المأمون بالقاهرة سنة ١٣٥٧ هـ .

● معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة . طبع دار إحياء التراث العربى بيروت سنة ١٣٧٦ هـ .

● المعجم الكبير للطبرانى . تحقيق حمدى عبد المجيد السلفى . طبع وزارة الأوقاف ببغداد . بمطبعة الوطن العربى سنة ١٣٩٨ هـ .

● الملل والنحل للشهرستانى تحقيق عبد العزيز الوكيل . طبع دار الاتحاد العربى بالقاهرة سنة ١٣٨٧ هـ .

● مفتاح الوصول لبناء الفروع على الأصول للشريف التلمسانى المتوفى سنة ٧٧١ هـ تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف . طبع دار الكتب العلمية بيروت سنة ١٤٠٣ هـ .

● منتهى الوصول والأمل فى علمى الأصول والجدل لابن الحاجب المتوفى سنة ٥٧١ هـ طبع دار الكتب العلمية بيروت سنة ١٩٨٥م .

● مناهج العقول على المنهاج لمحمد بن الحسن البدخشى . طبع محمد على صبيح بمصر .

● المواقف فى علم الكلام للصند الايجى طبع عالم الكتب بيروت توزيع مكتبة المثنى .

● مقدمة ابن خلدون . تحقيق الدكتور على عبد الواحد وافى . الطبعة الأولى سنة ١٩٥٧م .

● مقالات الإسلاميين لأبى الحسن الأشعرى المتوفى سنة ٣٣٠ هـ . تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد الطبعة الأولى سنة ١٣٦٩ هـ مطبعة النهضة المصرية .

● مناهل العرفان لمحمد عبد العظيم الزرقانى . طبع دار إحياء الكتب العربية الطبعة الثالثة سنة ١٣٧٣ هـ .

● ميزان الاعتدال فى نقد الرجال للذهبى المتوفى سنة ٧٤٨ هـ تحقيق على محمد البجاوى الطبعة الأولى بمطبعة عيسى البابى الحلبى سنة ١٣٨٢ هـ .

● المنتظم لابن الجوزى المتوفى سنة ٥٩٧ هـ الطبعة الأولى . طبع دائرة المعارف العثمانية . بحيدر آباد الدكن سنة ١٣٥٦ هـ .

● المنية والأمل فى شرح الملل والنحل لابن المرتضى أحمد بن يحيى المتوفى سنة ٨٤٠ هـ الطبعة الأولى . طبع دار المعارف النظامية بحيدر آباد سنة ١٣٣٦ هـ .

● ميزان الأصول فى نتائج العقول لعلاء الدين التسمرقندى المتوفى سنة ٥٣٩ هـ تحقيق محمد زكى عبد البر . الطبعة الأولى سنة ١٤٠٤ هـ بمطابع الدوحة الحديثة بقطر .

● النبذ فى أصول الفقه لابن حزم الأندلسى الظاهرى المتوفى سنة ٤٥٦ هـ . تحقيق الدكتور أحمد حجازى السقا . طبع مكتبة الكليات الأزهرية سنة ١٤٠١ هـ .

● النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة لابن تغرى بردى الأتايكى المتوفى سنة ٨٧٤ هـ .

● ٨٧٤ طبع المؤسسة المصرية العامة سنة ١٣٨٣ هـ .

● نصب الراية لأحاديث الهداية للزيلعى الحنفى المتوفى سنة ٧٦٢ هـ . طبع المكتبة الإسلامية سنة ١٣٩٣هـ وبهامشه بغية الألمعى .

● نهاية السول على المنهاج لجمال الدين الأسنوى المتوفى سنة ٧٧٢ هـ . طبع محمد على صبيح بمصر ومعه حاشية البدخشى .

● نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار لمحمد على الشوكانى المتوفى سنة ١٢٥٠ هـ طبع مصطفى البابى الحلبى الطبعة الثالثة سنة ١٣٨٠ هـ .

● هدية العارفين فى أسماء المؤلفين وآثار المصنفين لإسماعيل باشا البغدادى طبع وكالة المعارف باستانبول سنة ١٩٥١م .

● الهداية بشرح بداية المبتدى للمرغنانى . مطبعة مصطفى محمد بمصر .

● الوجيز لأبى حامد الغزالى المتوفى سنة ٥٠٥ هـ . طبع دار المعرفة بيروت سنة ١٣٩٩ هـ .

● الوافى بالوفيات للصفدى المتوفى سنة ٧٦٤ هـ طبع دار صادر بيروت سنة ١٣٩٣ هـ .

● الوصول إلى الأصول لأحمد بن على بن برهان المتوفى سنة ٥١٨ هـ . تحقيق الدكتور عبد الحميد على أبو زنيد . طبع مكتبة المعارف بالرياض سنة ١٤٠٤ هـ .

● وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان لابن خلكان المتوفى سنة ٦٨١ هـ . تحقيق الدكتور إحسان عباس . طبع دار صادر بيروت سنة ١٩٧١م .

فهرس موضوعات الكتاب

المسألة | الصفحة

المسألة	الصفحة